

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**LA DOCTRINA KANTIANA DE LA FELICIDAD:  
LA FELICIDAD COMO IDEAL DE LA  
IMAGINACIÓN.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Soledad García Ferrer**

Bajo la dirección del doctor

Juan Manuel Navarro Cordon

**Madrid, 2011**

**ISBN: 978-84-694-2451-3**

© Soledad García Ferrer, 2010

# **La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación**

**Tesis doctoral presentada por  
Soledad García Ferrer**

**Director:**

**Prof. Dr. Juan Manuel Navarro Cordón**

**Universidad Complutense de Madrid  
2010**

*Para Felipe (y también para Lucía).  
Con ellos aprendí la mayor parte  
de lo que aparece en estas páginas.*

Este trabajo ha sufrido muchas vicisitudes a lo largo de tantos años, pero no se podría haber llevado a cabo sin la forma en que el profesor Navarro Cordón nos enseñó a mí y a mis compañeros a leer a Kant ya en los años 80 del siglo pasado. Los aciertos que pueda haber en sus páginas (si los hay) se los debo a su enseñanza. También tengo que agradecer a mis profesores de Filología Alemana de la Universidad Complutense de Madrid el que me hayan proporcionado la soltura necesaria para atreverme a enfrentarme a estos textos. En tercer lugar tengo que dar las gracias a todos mis compañeros del Proyecto de Investigación “Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser” y a las ardientes discusiones surgidas entre nosotros al hilo de la traducción de la *Antropología* de Kant, que han inspirado muchas de las ideas contenidas en estas páginas. No obstante, aunque mi deuda con mis profesores y con mis compañeros sea inmensa, también tengo que estar inmensamente agradecida a los numerosos alumnos que he tenido durante todos estos años.

# Índice

Introducción.....	1
-------------------	---

## I

Algunos términos fundamentales.....	15
-------------------------------------	----

<i>Glückseligkeit</i> .....	19
-----------------------------	----

<i>Fortuna</i> .....	21
----------------------	----

<i>Fatum</i> .....	31
--------------------	----

La etimología.....	34
--------------------	----

<i>Gelücke y Sâelde</i> .....	36
-------------------------------	----

<i>Glück, Seligkeit, Glückseligkeit</i> .....	39
---	----

<i>Glück, Glückseligkeit</i> .....	52
------------------------------------	----

Conclusión .....	57
------------------	----

<i>Neigung</i> .....	61
----------------------	----

<i>Leidenschaft, Affect</i> .....	74
-----------------------------------	----

<i>Hang</i> .....	85
-------------------	----

<i>Anlage</i> .....	89
---------------------	----

<i>Interesse</i> .....	109
------------------------	-----

<i>Lust, Wohlgefallen</i> .....	123
---------------------------------	-----

<i>Leben, Vergnügen</i> .....	138
-------------------------------	-----

<i>Triebfeder, Trieb, Antrieb</i> .....	150
---	-----

## II

### Los discursos de la felicidad:

El discurso de la totalidad.....	163
Concepto indeterminado.....	173
Felicidad y cultura .....	179
La felicidad como sentimiento .....	189
La felicidad como bien .....	195
El ideal de la imaginación .....	210

## III

### Imaginación y síntesis

Síntesis, imaginación y conocimiento.....	223
Imaginación y razón práctica .....	231
Imaginación y belleza .....	247
El ideal de la belleza y la idea estética .....	258

### Felicidad y síntesis

Síntesis interna de la felicidad .....	272
Síntesis externa de la felicidad .....	280
Síntesis <i>a priori</i> .....	299

### Imaginación y felicidad

Lo pragmático .....	318
Imaginación y felicidad .....	332

### Bibliografía .....

350

# Introducción

*Denn schwer ist zu tragen*

*Das Unglück,*

*Aber schwerer das Glück.*

Hölderlin: „Der Rhein“

¿Cómo podemos enfrentarnos a un asunto tan complejo y, por decirlo de alguna manera, tan resbaladizo, como es el de la felicidad en la filosofía de Kant? ¿Cómo empezar a estudiarlo? Da la impresión de que el autor se esfuerza en no permitirle aparecer si no es para despreciarlo, para humillarlo, para renegar de él y someterlo a una crítica feroz. Y, sin embargo, observamos que está presente continuamente en sus textos como en una suerte de imagen en negativo, como una presencia negada.

Hemos estudiado siempre a Kant como el —victorioso— intento de negarle a la felicidad su función dominante en la filosofía práctica, como la mayor propuesta de una ética no felicitaria. Y, sin embargo,... esta manera de estudiar a Kant, aun siendo perfectamente plausible, coherente con las intenciones y las palabras del autor, con el espíritu y la letra de sus textos, es, podríamos decir, demasiado rápida. Nos dejamos sin analizar precisamente aquello que queremos negar, lo desacreditamos sin haberlo entendido bien, sin habernos detenido a analizarlo, sin habernos preguntado por su estructura. Nos apresuramos a tachar aquello que, precisamente —dice Kant—, no puede ser suprimido, no se deja anular, no puede ser **superado**... ¿Nos atreveremos a traducir así la palabra que emplea Kant en este contexto, un término para nosotros ya sobrecargado de sentido filosófico, que pertenece casi al idiolecto de nuestra disciplina? Pues, en efecto, el verbo utilizado por Kant es *aufheben*. Y el texto es el final de la primera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, unas líneas en las que nos vamos a detener porque nos proponemos comenzar desde ellas este estudio acerca de la felicidad en la filosofía de Kant.

*La razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente, y por ello con desprecio y con desatención hacia aquellas pretensiones tan impetuosas y que, con todo, parecen*

*tan aceptables que no quieren dejarse eliminar mediante ningún mandato.*<sup>1</sup>

De esta frase lo que más nos interesa está entre paréntesis —en el texto alemán—. Pero si nos fijamos en toda ella tenemos la escenificación de un extraño juego: las inclinaciones —de momento tenemos que emplear estos términos sin definirlos, pero ya los analizaremos en una sección posterior— presentan unas pretensiones que son, al parecer, bastante ajustadas, cabales, aunque no por ello menos apremiantes. Y la razón, por su parte, no las considera, las menosprecia, las ignora, las pone a sus espaldas (=zurücksetzen), las posterga.<sup>2</sup> Como si no existieran esas pretensiones: no les hace caso. Ahora bien, ellas no se dejan eliminar (=aufheben), no se quitan de en medio, siguen estando ahí. Y la causa la tenemos en la frase anterior a la que acabamos de citar, que vamos a traducir haciendo violencia al orden sintáctico con el fin de resaltar más lo que nos interesa:

*El ser humano, en contra de todos los mandatos del deber, que la razón le presenta tan dignos del mayor respeto, siente en sí mismo un poderoso contrapeso en sus exigencias e inclinaciones, cuya completa satisfacción comprende bajo el nombre de felicidad.*

El peso de la felicidad no se puede compensar (=aufheben). Y la causa hay que buscarla en los adjetivos y pronombres posesivos que encontramos en la frase que acabamos de citar: *in sich selbst, seine Bedürfnissen und Neigungen*. Todos ellos referidos a **der Mensch**. En ellos topamos con... nosotros mismos. Y nos percatamos de que el que presenta cara a la razón, aquel que no se quita de en medio por mucho que la

---

<sup>1</sup> *Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlässig, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinende Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften.* [ViewLit V.4.3. Kap.-Nr. 779/4270: Kant im Kontext II. © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003. Buch: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:405] Salvo indicación contraria, las traducciones de los textos de Kant son de la autora de este trabajo.

<sup>2</sup> O también, si seguimos el eco comercial que resuena en las palabras empleadas por Kant, y que no vamos a dejar de oír a lo largo de las páginas de este trabajo, las inclinaciones plantean un buen precio (=billig) y la razón regatea, hace una oferta mejor, sin hacer caso a la suya (=zurücksetzen).

razón quiera dejarlo de lado desdeñosa, es el propio ser humano, cuya presencia gravita en contra de la razón, cuyo cuerpo tira de ella hacia abajo...

El tercer punto en la descripción de los hechos es el que se manifiesta en la siguiente oración del mismo pasaje:

*A partir de aquí surge una dialéctica natural, esto es, una propensión a sutilizar contra esas estrictas leyes del deber, y a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad, su rigor, y a hacerlas, en lo posible, más conformes con nuestros deseos e inclinaciones, es decir, a corromperlas en el fondo y a privarlas de toda su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica común no puede consentir.*

Kant añade otro más (*Hang*) a la lista de términos que aluden metafóricamente a la gravedad, al peso, a la caída. No tenemos en español palabras apropiadas para referirnos a la cuesta abajo, a la pendiente, al declive: ***Neigung, Hang***. Inclinación, tendencia, propensión; el matiz de lo que tira para abajo acaba por perderse. La propensión de la que trata el texto tiene un nombre interesante: ***vernünfteln***. Es algo así como la apariencia del razonamiento: la sofistería, el argumento especioso. Es oponer a la razón su apariencia, intentar justificarnos ante ella utilizando falsos argumentos racionales. En la *Antropología desde el punto de vista pragmático* Kant aclara que “raciocinar (*Vernünfteln*) (sin una sana razón) es un uso de la razón que deja de lado el fin final en parte por incapacidad y en parte por equivocación del punto de vista”. En conexión con esto, “la furia de la razón (*mit Vernunft rasen*) consiste en proceder de acuerdo con la forma de sus pensamientos según principios pero aplicar medios diametralmente opuestos a la materia o fin”. También leemos en este libro que el error no está en la forma, sino en que la razón se empeña en darle la vuelta de tal manera a los datos que es capaz de extraer interpretaciones perfectamente coherentes pero desacertadas. En esta tarea es ayudada por una imaginación falsificadora (*falsch dichtende Einbildungskraft*), que se ocupa de interpretar de otro modo lo que el sentido común presenta a la mayoría. Afortunadamente, los aquejados de esta demencia metódica no han de ser encerrados,



pues su astucia (*Schlaueigkeit*) solamente les hace daño a ellos mismos.<sup>3</sup> Algo parecido les ocurre a los estudiantes —según pudo experimentar Kant en su experiencia académica—, esta vez como resultado de su falta de experiencia y de que su ansia de razonar se adelanta en ellos a su preparación histórica; y esa fue una de las razones que le llevó a introducir entre sus enseñanzas la de la *Geografía Física*, que él consideraba un tipo de conocimiento que les podría “servir y preparar para una razón práctica” pues pensaba que esta disciplina podría ser utilizada “para incitar las ganas de (*Lust zu*) ampliar cada vez más los conocimientos allí iniciados”<sup>4</sup>.

La propensión a sutilizar —sea la de una razón enferma o la de una sana, ya provenga de un defecto interpretativo o de la escasez de datos, o sea la que aqueja a los estudiantes que todos seguimos siendo— pretende corromper o pervertir a la razón despojándola de su naturaleza y ajustándola a la medida de la nuestra. Pero, ¿cómo es posible que haya una dialéctica que no sea **de** la razón, sino **contra** la razón? ¿Qué facultad sería entonces la que desarrollara esos argumentos contrarios a la razón pero con toda la apariencia de ser racionales? ¿O sería la razón misma, en una especie de burla o caricatura de sí misma, la encargada de dialogar consigo llevándose la contraria? ¿De qué dialéctica de espejos nos está hablando Kant de esta manera tan enigmática y resbaladiza que decíamos al principio, que nos muestra un abismo al final de un capítulo y a continuación pone punto y aparte y pasa al siguiente sin aclararnos nada?

Fijémonos ahora en otra cosa que menciona el texto, a saber, cuál es la situación en la que se encuentra la razón por obra del episodio descrito a lo largo de los tres pasos anteriores. Kant describe esta situación mediante la palabra *Verlegenheit*, que se suele traducir por “perplejidad”, optando en esta traducción por fijarse más en el resultado que en el proceso que lleva hasta él. Pero creo que, en este caso al menos, habría que

---

<sup>3</sup> [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Vom Erkenntnißvermögen, so fern es auf Verstand gegründet wird. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:200] *Cfr.* sobre la furia de la razón, *ibid.* Kapitel: Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnißvermögens. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:215. En estos dos pasajes encontramos reunidos algunos de los términos que más nos van a tener ocupados a lo largo de esta investigación: disposición, interpretación, astucia, imaginación. Un buen ejemplo de argumento especioso acerca de la felicidad lo tenemos en *La vida feliz* de Agustín de Hipona, que lleva adelante la metáfora de las especias y la comida picante en el transcurso de su refutación de los Académicos y en el contexto de la fiesta de su cumpleaños: “—A mí estos dulces me curarán de verdad —sonrió Navigio—. No sé cómo, pero este argumento espinoso y picante que nos has presentado es como la miel de Himeto, que dicen que tiene sabor agridulce y no hincha el vientre. O sea que, tras probarlo un poco, estoy contento de tragármelo entero; porque no veo de qué modo podría refutarse esa conclusión” (trad. Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, Olañeta, 2008, pp. 55-56).

<sup>4</sup> *Vorkritische Schriften* (1747-1777). Kapitel: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 - 1766. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:312.

ensayar a traducirla de otra manera, tal vez menos tradicionalmente filosófica pero, en cambio, más precisa, autorizados sobre todo por una pista que nos proporciona Kant en la misma oración al decir que la razón común tiene que salir de su círculo (= *aus ihrem Kreise gehen*). *Verlegen* describe, en efecto, la situación del que está fuera de lugar, fuera de su ámbito, desplazado, descolocado. De ahí la falta de seguridad, de desenvoltura; y de ahí el embarazo, el desconcierto. Pues bien, lo que queremos resaltar es que la razón ha sido descolocada, ha ido a parar a un lugar extraño, ha tenido que dar un paso más allá de lo familiar y lo conocido, y con ello ha perdido su simplicidad (= *Einfalt*) y su inocencia (= *Unschuld*), siguiendo los pasos de ese itinerario que hemos recorrido en el texto de Kant, desde el momento en que ha entrado en juego el problema de la felicidad. Podemos afirmar que en este pasaje tan apresurado Kant nos describe un hipotético comienzo de la humanidad, desde el reinado de la sana e ingenua razón común hasta el momento en que la razón tiene que dejar de ser sana y común, ingenua e inocente, para ingresar, expulsada de su círculo habitual, en la cultura.

He aquí a la razón forzada a cultivarse, despertada de su sueño infantil y lanzada a internarse por la fuerza en un tejido de razones y sinrazones que se entretejen sin fin y que no le permiten descansar.<sup>5</sup> Ya sabemos que para reconquistar la tranquilidad de la razón será necesario transitar (= *übergehen*) a la filosofía y, posteriormente, llegar a la crítica de la razón práctica. La razón, pues, sumida en *Verlegenheit*, no tendrá más remedio que peregrinar hacia la filosofía y pedirle ayuda si quiere preservar la validez de sus mandatos de esta fuerza corruptora cuyo poder estamos empezando a calibrar y que nace de la irrenunciable ansia de felicidad en el hombre, sin la cual, al parecer, no nos sería necesaria la filosofía o, lo que viene a ser lo mismo, el cultivo de la razón.

Este *verlegen* nos remite fácilmente a otro término que utiliza Kant y que en el alemán no filosófico tiene un significado no muy lejano. Se trata de *versetzen* en un

---

<sup>5</sup> Vid. "Kant : Critique de la faculté de juger. «Streiten und Disputieren»: l'antinomie du jugement du goût" en Alexis Philonenko: *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*, París, PUF, 1990, págs. 216-217. El autor, refiriéndose a este mismo texto que estamos comentando, y poniéndolo en relación con algunos pasajes de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, explica de qué manera la ingenuidad se transforma en sutileza y la creencia en *esnobismo* cuando la razón, impulsada por su natural deseo de lo absoluto, deviene sofística. La extralimitación consistiría en transformar proposiciones relativas, válidas solo para el hombre, en proposiciones absolutas, válidas en y por sí mismas. Parece que en este caso, aunque el análisis de Philonenko no lo indique porque discurre por otros caminos, lo relativo sería la felicidad propia, que se pretende convertir en absoluto disputando el puesto a lo racional. El propio autor afirma que el conflicto se desarrolla entre lo universal y lo particular, entre la forma y su contenido, y por ello se trata del problema de la metafísica.

texto que presenta con el que venimos comentando una rara simetría, pues es el que cierra la llamada deducción del imperativo categórico en la tercera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y lo hace recurriendo al entendimiento común, precisamente el que habíamos dejado enredado en la dialéctica natural de la razón que había sido propiciada por la irritante presencia de la felicidad. El entendimiento común, incluso el más malvado, no puede dejar de considerarse a sí mismo como persona, es decir, como ente dotado de un valor intrínseco, en la medida en que es capaz de desplazarse (*sich versetzen*) en el pensamiento a un orden de cosas totalmente diferente, esto es, al punto de vista de un miembro del mundo inteligible. Es en esta capacidad de desplazamiento en la que descansa precisamente la estructura del *Sollen*, pues no olvidemos que este requiere del punto de vista sensible para constituirse en su diferencia con respecto a él,<sup>6</sup> a la manera —dice Kant poco más arriba en el mismo texto— como por encima de las intuiciones sensibles sobrevienen como un añadido los conceptos del entendimiento en el conocimiento de las leyes empíricas. Pues bien, ¿no podríamos ver sin equivocarnos una cierta correspondencia entre este *versetzen* que hace posible la ley moral y aquel *verlegen* que sacó de su patria, de su lugar acostumbrado, a la razón común y la llevó a aventurarse por los caminos de la filosofía? Sabemos que la ley moral, y por lo tanto el desplazamiento de perspectiva que la hace posible, es decir, la referencia al mundo inteligible, ya estaba incardinada desde siempre en el sí mismo, que con nuestra investigación no hemos hecho nada más que descubrirla. Kant dice en la *Aclaración crítica a la Analítica* de la *Crítica de la razón práctica* que la ley está incorporada (= *einverleibt*) a la razón humana, que “hace cuerpo”<sup>7</sup> con ella y que así constituye un ser: yo mismo. La investigación filosófica no la ha inventado, ni mucho menos: de alguna manera ella ya estaba allí, en el entendimiento común, como su posibilidad más propia. Pero no deja de ser cierto que el camino que nos ha llevado a su descubrimiento, que ha recorrido todas

---

<sup>6</sup> [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:454. Bis: S. IV:455] Cfr. el comienzo de la *Deducción de los principios de la razón pura práctica*, en donde se afirma que la libertad nos traslada, nos transpone a un orden inteligible de las cosas. [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:42]

<sup>7</sup> [*Ibid.* Kapitel: Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:105.] Véase también en la *Crítica de la razón práctica*, dentro del apartado “De una dialéctica de la razón pura práctica en general”, el pasaje en donde Kant afirma que *nosotros estamos ya ahora (wir schon jetzt sind)* en un orden de cosas más elevado e inmutable, a saber, el orden inteligible (*Ibid.* Kapitel: 2. Buch. Dialektik [...]. 1. Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:107. Bis: S. V:108).

las etapas desde que comenzó la emigración de la razón común fuera de su casa (*Heim*) hasta que hemos hallado que la razón misma consistía en esta referencia afuera de sí misma, a un orden de cosas que no puede nunca llegar a ser familiar, se ha iniciado debido a la irrupción incontrolable del anhelo de felicidad.

Pues bien, de lo que hemos leído en estos textos de Kant nos interesa en este momento retener lo siguiente: que si hay una filosofía práctica es porque, llegados a cierto punto, no nos es suficiente con reconocer que la razón ordena, sino que tenemos que atender a las pretensiones de la felicidad, que no se pueden ignorar; y ello nos lleva a hacer una crítica completa de la razón, si queremos desenredar la maraña de sutilezas que nosotros mismos liamos para acomodar el deber a nuestras necesidades. Sabemos que la dialéctica es la lógica de la ilusión, y en la *Crítica de la razón pura* era la razón como facultad de lo incondicionado la que conducía a un uso transcendente de las ideas, ilegítimo dentro del uso teórico de la razón. En la filosofía práctica, en cambio, la razón es legisladora. ¿De dónde procede, entonces, esta dialéctica? ¿Qué facultad la propicia y cómo es que puede oponerse a la razón?

Tenemos que prestar atención, si queremos apropiarnos del concepto de felicidad, a los procedimientos que Kant pone en práctica cuando se refiere a él. Y, entre ellos, al que vamos a denominar aquí *procedimiento sustractivo*, que vamos a analizar en un ejemplo perteneciente a la tercera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, a la sección que lleva el título “Del interés que depende de las ideas de la moralidad”:

...pues este deber es **propiamente** un querer que es válido para todo ser racional a condición de que la razón fuera en él práctica **sin** obstáculos; para seres que, como nosotros, son afectados también por la sensibilidad, como por resortes de otro tipo, en los cuales **no siempre** ocurre aquello que la razón por sí misma haría, se llama a esa necesidad de la razón **sólo** deber y se distingue la necesidad subjetiva de la objetiva.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> ...denn dieses Sollen ist **eigentlich** ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm **ohne** Hindernisse praktisch wäre: für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es **nicht immer** geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung **nur** ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden. [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt. Basis-Ausgabe:

Reconocemos en estos obstáculos otra vez al *wir*, a nosotros mismos y nuestra afección. Estas trabas que existen en nosotros y que impiden que se haga lo que la razón quiere son lo que resumimos bajo el nombre de felicidad, esa necesidad subjetiva irrenunciable que nos constituye a nosotros en lo que somos y que hace que la razón se tenga que imponer y el sujeto someterse a ella. La condición de la que habla el fragmento, es decir, que la razón fuera de suyo, sin obstáculos, práctica, no se da: lo que se da son más bien los obstáculos. Lo que hay es siempre una discordancia entre lo racional y lo deseado, entre lo que es objetivamente necesario y lo que es necesario desde el punto de vista subjetivo, entre la voluntad y el deseo. En realidad, si nosotros tomamos interés en la ley moral es saltando por encima de los obstáculos que son nuestra propia carne y nuestro propio ser, saltando por encima de nosotros mismos.

Pero vayamos a la estructura de este pasaje que hemos reproducido y fijémonos en las palabras que hemos resaltado: *eigentlich, ohne, nich immer, nur*. Kant comienza hablando de un estado de cosas propio en el que ocurre lo que debe ocurrir sin que ello suponga violentar tendencia alguna, en que sucede siempre lo que la razón quiere, siendo ella la causa de esos sucesos y sin que haya ninguna imposición. Y, tras describir este estado inexistente, comienza, digamos, a restar —*ohne, nicht immer, nur*—, a sustraer con respecto a las condiciones antes explicitadas, hasta que al final resulta el estado de cosas real, el *nosotros (wir)*, como resultado de todo lo que nos falta con respecto a eso que describió al principio: resulta que hay una afección sensible, hay resortes de un tipo no racional; resulta que no siempre ocurre lo que la razón quiere o que ella misma no realiza su querer; y de ahí que ya no haya querer, sino solamente deber. Todo esto es lo que hay que descontar: el resultado se obtiene por esta serie de descuentos, por la acumulación de defectos, carencias o negaciones relativas a lo que es

---

Akad. (1905ff.), S. IV:449.] Los resaltados son nuestros. En el prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant se expresa en este mismo registro al definir la filosofía moral en referencia a las leyes de la libertad, que son las leyes “según las cuales todo debe suceder”, pues considera, dentro de la parte empírica de esta ciencia, el estudio de “las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede” —como debería suceder, se entiende—. Pues bien, esas condiciones restrictivas, limitativas de hecho, que hay que estudiar también, aunque sea como obstáculos para el cumplimiento del deber, son las de la felicidad, las que nos proponemos estudiar aquí. En la Introducción a la *Crítica de la razón pura* (A 14-15) justifica en función de ellas que la investigación práctica no forme parte de la filosofía trascendental, “pues deberían presuponerse los conceptos de *placer y displacer, de deseo e inclinación, de arbitrio, etc., todos ellos de origen empírico*” y la filosofía trascendental no puede incluir este componente empírico con el que nosotros queremos familiarizarnos.

apropiado o propio (*eigentlich*)<sup>9</sup>; y eso que vamos restando cada vez hay que adscribirlo a lo que hemos llamado desde siempre felicidad. En efecto, es ella la responsable de que no coincida ser y deber ser, es ella el compendio de resortes de otro tipo, es la afección sensible de la que nos habla el texto —más adelante habremos de ver en qué modo se trata de un sentimiento—; es ella, en definitiva, la que determina la subjetividad de la necesidad, la que habla de mis necesidades, que no siempre coinciden, es decir, que no tienen por qué coincidir, con las de la razón. De ella sabemos que va sembrando obstáculos en el camino de la razón y que introduce la discordia, la discrepancia, el desacuerdo de la razón con su propia acción. La felicidad como atentado a la racionalidad en nosotros. La felicidad como causa de que el querer ya solo pueda ser deber, imposición, hecho —*Faktum*—, y no el querer necesario de la razón.

Encontramos en ese texto una buena muestra del modo que Kant tiene de representar, no directamente el problema de la felicidad, sino todo el asunto de la moralidad de manera tal que nos remite a nuestra cuestión como a su núcleo fundamental. En efecto, en esta sección alude Kant a la distinción entre obrar por interés y tomar interés en la ley moral, considerando este tomar interés como algo necesario para la razón. Y lo que nos importa ahora es el porqué, la razón que se da para sostener esta necesidad, que descubrimos que no puede ser otra que lo que nos distingue de los seres racionales, es decir, nuestro deseo de felicidad. Pero la cosa no se presenta a la luz de nuestra consideración de un modo directo, sino precisamente por medio de este procedimiento sustractivo del que venimos hablando y con el que es importante

---

<sup>9</sup> La finitud humana consistiría, como afirma María José Callejo en “Matematica e morale. Proposta di un punto di partenza per l’esame del »malinteso« sull’imperativo categorico” (Juan Manuel Navarro Cordón y Luigi Ruggiu (eds.): *La crisi dell’ontologia. Dall’idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, Guerini e associati, 2004) en este “acuse de una deuda de ser en precisamente lo que no existe” (pp. 116-118), pues, en cuanto leyes de lo que no existe, “las de la moralidad son leyes cuyo conocimiento es, por así decirlo, el de un negativo del contenido real del mundo, un negativo del contenido empírico presente”. Kant tiene razón en el pasaje citado en la nota anterior: la moral pura tiene una paradójica impureza que consiste en que las leyes prácticas “cosignifican lo sensible”, en que “precisamente en tanto que leyes prácticas las leyes morales, y el fenómeno mismo de la moralidad, se dibujan *in concreto en medio de lo físico* como una suerte de *contrafísica* posible ya *existente como tal*” y, en este sentido, son una “intervención material en el mundo”(pp. 123-124). Ahora bien, si este negativo de la moralidad se perfila sobre el positivo de la física como una privación y una deuda, si esta finitud se define en referencia necesaria a lo que sí hay y esto que sí, positivamente, hay, es el deseo de felicidad, algo que más bien pertenece a la materia sentimental que a la física, ¿cómo tenemos que pensar entonces esta otra finitud que no existe como obligación sino como anhelo, esta otra privación no menos existente y que también se dibuja en negativo sobre lo presente? ¿Se trata de dos finitudes que se copertenecen?



que nos familiaricemos porque nos lo vamos a encontrar en muchos textos de los que tenemos que estudiar en este trabajo.

Pero no se trata solo de que afilemos las herramientas para iniciar la investigación, sino que también hemos de preguntarnos lo siguiente: ¿qué tipo de realidad es esta que sólo aparece como obstáculo, como estorbo, como molestia? ¿Podremos entenderla, asirla conceptualmente? ¿Nos veremos obligados a mentarla siempre de forma oblicua, esquinada, como Kant habla de ella: como de una causa negativa que no consideramos directamente, pero que pesa dolorosamente en los resultados de nuestra consideración, pues no hace otra cosa que restarnos realidad a aquello que teníamos propiamente definido?

Hemos hablado hasta este momento de dos modos en que nos podemos encontrar hablando de la felicidad, aunque no sea directamente. Uno es el dialéctico según el cual la felicidad trae problemas al entendimiento común y lo introduce en una maraña de argumentos y contraargumentos que son lo que para resumir denominamos cultura o filosofía. Tiene relación con el acontecer histórico —o casi, podríamos decir, prehistórico— ligado al tiempo, al devenir de la razón. También hemos visto cómo se puede hablar utilizando el procedimiento sustractivo cuyo resultado es lo que nosotros somos, incluido nuestro deber. Es un modo de hablar sincrónico, atemporal. Nos interesa aquí tan solo subrayar la presencia de estos dos modos de hablar de la felicidad y dejar que surjan algunas de las cuestiones que se plantean inevitablemente desde el momento en que nos decidimos a seguirles el hilo. En una sección de este trabajo nos proponemos tomarnos el tiempo necesario para hacerlo. Y veremos también cómo comienzan a surgir una serie de discursos sobre la felicidad. Nos aparecerá una felicidad ligada a la imaginación y también una felicidad relacionada con lo instintivo y situada, por lo tanto, en el lado opuesto de aquella. También tendremos que seguirle el hilo al discurso de la totalidad, que es un discurso dialéctico. Nos las veremos con la felicidad considerada como un sentimiento, como una afección que se recibe pasivamente, y como un estado en el que nos podemos encontrar o no, pero que en ningún caso podemos provocar ni propiciar. Allí leeremos que la felicidad es un estado que depende del mundo más que de nuestra acción en textos como el siguiente:

*La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo al cual, en la totalidad de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad y descansa, pues, en el acuerdo de la naturaleza con la totalidad de sus*

*fines y del mismo modo con el fundamento de determinación esencial de su voluntad.*<sup>10</sup>

Aquí tenemos de nuevo los términos superlativos a los que estamos acostumbrados en muchos de los pasajes que hablan sobre la felicidad: *Ganze, alles...* No obstante, en este texto el sujeto ya no es *der Mensch* o *wir*, sino el ser racional. La felicidad pierde en este pasaje su referencia antropológica, precisamente ahora que incluye la mención del mundo. Aun así, no perdemos el rasgo fundamental de la subjetividad, que en el texto aparece remarcado mediante el dativo: *dem*. La felicidad consiste, no en el orden del mundo, sino en la manera en que me afecta ese estado en la medida en que concuerda con mis deseos y mi voluntad. No es un estado del mundo, sino un estado del sujeto que nace como resultado del acuerdo entre el mundo y los propósitos, pero en la misma medida, los deseos, que tenga. Estamos lejos de aquellas definiciones que solo mencionaban la satisfacción del instinto o de la inclinación como fuentes de la felicidad. Aquí no se mencionan esos altibajos, esas carencias y esas satisfacciones tan poco apropiadas cuando estamos refiriéndonos a un ser racional. Y, sin embargo, aunque ahora se habla de un acuerdo, una armonía, una concordancia, sí se emplea la misma palabra: *Glückseligkeit*, felicidad.

Veremos que Kant nos proporciona múltiples definiciones de la felicidad con rasgos encontrados;<sup>11</sup> pero si es verdad que puede hablarse de una felicidad primitiva, ingenua, y otra que pudiera surgir como resultado de un largo y difícil proceso, ésta de la que estamos hablando ahora pertenecería sin duda al tramo final de éste. En efecto, ahora ya no aparece ningún conflicto entre la felicidad y el principio racional, sino que la felicidad resulta ser un estado posible —o, tal vez, imposible—, al menos definible, de todo ser racional, un modo de encontrarse el ser racional, una *Stimmung* de la razón que solo aparecería si se diera la coincidencia entre lo que ella esencialmente es y el mundo, si el mundo y la razón fueran al unísono, si se pusieran de acuerdo, si se sintonizaran. La felicidad como modo permanente de encontrarse la razón depende de

<sup>10</sup> *Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.* [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:124u.]

<sup>11</sup> Así se puede afirmar que “la felicidad es la consigna (*Losungswort*) de todo el mundo, pero ella no se encuentra en ningún lugar de la naturaleza.” [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Von der sinnlichen Lust. A. Vom Gefühl für das Angenehme .... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:262. Bis: S. XV:263, n° 612]



que el mundo responda siempre a su voluntad y a sus deseos, de que le sea dócil: depende de la mansedumbre del mundo.

Y, sin embargo, la doctrina tradicional de la felicidad nos hablaba de la independencia y beatitud del sabio, de autosuficiencia. Pero cuando nosotros intentamos recorrer, aún superficialmente, alguno de los hitos desde los que nos habla la felicidad en los textos de Kant, nos encontramos con dependencia, esclavitud, desilusión y, al final —en este último—, con esperanza. Diversos modos de la dependencia, pues. Porque, en efecto, la felicidad reaparece ahora en el seno de un postulado, en enlace sintético *a priori* con la moralidad y requerida, de este modo, por la razón práctica. El hecho de que el enlace sea sintético viene a recordarnos de nuevo la especificidad, esto es, la irreductibilidad de la felicidad, que no se deja relacionar analíticamente con ninguna otra cosa. La felicidad reaparece como objeto de la razón práctica después de haber sido reiteradamente rechazada en sus pretensiones de convertirse en principio de la misma. Pero este objeto al que pertenece esencialmente la felicidad es un objeto —ya lo sabíamos— que está fuera de nuestro alcance. En realidad esto ya lo sabíamos, en lo que toca a la felicidad, desde que vimos cómo estorbaba el funcionamiento del entendimiento práctico común; lo veremos más claro aún cuando comprobemos que es una noción negativa, aconceptual, y que para hablar de ella tenemos que hacerlo mediante un complicado procedimiento sustractivo o dentro del enredo dialéctico, y no directamente; más adelante nos resignaremos a considerarla como objeto de la imaginación, y no de la razón, como concepto fluctuante, como idea usurpada...; comprobaremos que esta dificultad para apresarla lógicamente tal vez tiene que ver con su pertenencia a la faceta instintiva, inculta, irracional, afectiva, al lado salvaje del ser humano. Nos familiarizaremos, si esto es posible, con su exageración, con su multilateralidad, con su talante engañoso, esquivo... aunque sabemos también que pertenece esencialmente al ser racional.

También nos encontraremos con la felicidad como parte del Bien Supremo que la razón tiene el deber ineludible de conseguir. No es de extrañar que en este punto volvamos a encontrar dependencia, esperanza, petición de ayuda para conseguir aquello que, nuevamente, cae fuera de nuestro poder. Sabemos que a partir de aquí Kant ha de recurrir al uso especulativo de la razón para completar aquello que le viene requerido desde el uso práctico; así, como es tan probable como poco razonable que el que es digno de ser feliz no lo sea de hecho, que el acto suprasensible quede separado de su satisfacción empírica, introduce el postulado de la existencia de Dios, la “Idea de la

unidad ontológica”, como se le ha llamado,<sup>12</sup> o la instancia que representa precisamente la proporción, la conveniencia entre la moralidad y la felicidad. Y recordemos que Kant, que tanto cuidado pone en no llamar felicidad, por ejemplo, al contento moral, reintroduce aquí precisamente aquel término. Pues, efectivamente, ya sabemos que no estamos hablando de la misma felicidad —pero, ¿es que sigue teniendo algún sentido en este asunto hablar de mismidad, emplear este término para referirnos a una realidad como la que tenemos entre manos o que, más bien, nos tiene a nosotros en sus manos?—: en este apartado Kant nos dice que tiene que tratarse de una felicidad a la medida de la moralidad. Dejemos a un lado lo que esto pueda significar, pongamos aparte de momento el problema de cómo se podrían hacer compatibles los extremos, de cómo se podría someter a ley lo ingobernable. Nos basta con haber descubierto que esto también —esto más que nada— supera nuestras fuerzas para que podamos afirmar que el problema de la determinación de estas condiciones materiales, de esta instancia variable y fluctuante, es el problema al que debemos enfrentarnos si queremos llegar a comprender lo que significa que el ser humano sea definido como ser racional finito.

Y para aproximarnos a él hemos estructurado la investigación en los siguientes apartados:

- el dedicado al análisis de términos, que consideramos imprescindible si queremos entender algo de lo que los textos de Kant nos tienen que decir a propósito de la felicidad. En él recorreremos sus textos en busca de aclaraciones sobre lo que es la inclinación, la propensión, el sentimiento, el afecto, el resorte, etc. Necesitamos todos estos elementos para enfrentarnos al apartado siguiente,

---

<sup>12</sup> Vid. Michel Malherbe: *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, París, Vrin, 1980, pág. 227. A juicio de este autor, el hecho de que Kant preserve cuidadosamente la especificidad de lo sensible sin intentar reducirlo a lo racional le salva del dualismo idealista y del consiguiente desprecio de lo sensible, que quedaría reabsorbido en lo racional. Lo sensible es “el referente del fundamento práctico” (pág. 221), aquella dimensión en que se asienta el principio racional práctico, “la condición de pertinencia de la razón”, que en su uso práctico no determina el contenido, como hace en el conocimiento, pero sí la materia de aplicación. De ahí la ambivalencia constante de la filosofía kantiana en relación a lo sensible, que sería resuelta mediante el recurso a la razón práctica empírica, aquella que trabaja para la consecución de los fines de la razón práctica en la historia. Ahora bien, según lo que hemos estado analizando en estas páginas, ¿no resulta demasiado optimista la afirmación de Malherbe de que, a diferencia del placer, la felicidad es un bien razonable y funciona como el término medio entre la sensibilidad y la razón práctica haciendo posible la síntesis exigida por el principio práctico (pág. 219)? En otras palabras, ¿sería realmente posible someter a la razón esta realidad multiforme que tan solo estamos empezando a descubrir en los textos de Kant?

- en el que nos proponemos seguirles el hilo a los discursos de la felicidad que se dejan oír en la obra de Kant. Hemos conseguido aislar seis, y el último de ellos nos ha parecido que podría darnos la clave para entender todos los demás (por eso es el que aparece en el título de este trabajo).
- La voluntad de escucharlo nos ha introducido en el complejísimo problema de la síntesis y en su figura triangular: de la imaginación a la labor sintética, de la síntesis a la felicidad y de la felicidad a la imaginación.
- Esta última es la esquina a la que queríamos llegar. Un vértice desde el que ganamos un ángulo de visión diferente. En él tenemos que atrevernos a obtener una conclusión si es que este arduo camino ha contribuido a aclararnos algo. La conclusión es tan modesta que se conforma con explicar por qué Kant llama a la felicidad ideal de la imaginación. Pero si hemos tenido razón al considerar que este discurso puede descifrar todos los demás, obtendremos entonces una respuesta a nuestra preocupación inicial, es decir, podremos presentar una teoría kantiana de la felicidad.

---

## Algunos términos fundamentales

¿Qué se puede hacer cuando el diccionario en el que confiábamos para que nos explicara una palabra o una expresión se convierte de repente en un espejo y nos devuelve la misma información? ¿Cuando lo definido forma parte de la definición? ¿Cuando el libro que consultamos para aclarar otro, en cierto momento nos indica ostensivamente que la clave está en el que teníamos en nuestras manos al principio? ¿Cómo salir de este círculo? Y, sin embargo, es lo que ocurre en los casos como el que motiva este trabajo, en los que acontece la creación de sentido. Entonces no nos cabe otro remedio que aprender a manejarnos en esta red que nos envuelve atendiendo no tanto al significado de las palabras cuanto a su uso, no tanto a la semántica como a la pragmática. Se trata de encontrar una estructura, una coherencia en el uso que un autor está produciendo —y no reproduciendo; no se trataría, entonces, de un autor en sentido estricto— y no de escamotear el problema dando como ya sabida la significación o ya entendido el uso. Y esa estructura sólo nos la pueden dar a conocer los textos mismos mediante un esfuerzo de comparación, de contraste, de reflexión sobre ellos, sin duda tomando como marco de referencia lo que sabemos de la lengua alemana, pero sin intentar ahorrar esfuerzos recurriendo a una explicación en términos meramente históricos. El trabajo que hay que realizar es, antes que nada, un trabajo solitario con los textos. Ellos son los únicos que nos pueden llevar a un resultado o dejarnos tan perdidos como estábamos al principio.

Pues bien, dentro de los textos de Kant tenemos que analizar ahora cierto vocabulario relativo al problema de la felicidad. Pues si no conseguimos deletrear con una mínima soltura estas palabras no obtendremos la claridad que necesitamos para plantearnos adecuada y rigurosamente el problema. Se trata de términos que, en principio, todos asociamos con el asunto. El primer problema que surge, inevitablemente, es el de cuáles elegir y de qué orden seguir para su estudio, pues uno nos conduce a otro y este camino puede llevarnos a un embrollo considerable. En un intento de introducir un cierto orden hemos optado por definir dos ejes: el de la facultad de desear y el del sentimiento de placer y displacer. Y hemos intentado agrupar en torno

a ellos los términos objeto de investigación. Esta clasificación, que en principio tiene un valor meramente metodológico, va a mostrar a partir de cierto punto su insuficiencia y, consecuentemente, va a ser abandonada a partir de ahí. La separación metodológica va a ir dando lugar, como iremos viendo, a una confluencia progresiva.

A la hora de estudiar los términos seleccionados hemos de hacer una selección, asimismo, de los textos en los que ellos aparecen en función de aquellas de entre sus apariciones que nos parecen más relevantes; desechando, en cambio, aquellas otras en las que no están dotados de tanta carga de sentido, en las que su utilización es más neutra y desvaída. No buscamos los usos comunes, inocuos, corrientes; sino los propios, cargados de sentido y especiales. Aquellos en los que una palabra que puede estar gastada por el uso se realza y brilla en virtud de un sentido nuevo. Buscamos las aristas de las palabras, y no las vamos a encontrar entre los cantos rodados. Buscamos las palabras preñadas de un sentido nuevo y no sus pálidas hermanas estériles. Pero, para que quede más claro, vamos a poner un ejemplo de lo que estamos diciendo.

Todo lector de Kant recuerda el momento en que, al final del artículo que sirve de respuesta a la pregunta *¿Qué es Ilustración?*, se habla de la propensión al librepensamiento.<sup>1</sup> Se trata de la conclusión de este escrito, el lugar en que se reúnen los hilos que se han ido tejiendo en torno al uso público y privado de la razón, a la libertad de pensar y la libertad de actuar, al frío mecanismo y la tierna semilla que la naturaleza cuida con mimo y hace germinar, a la revolución y la reforma de la manera de pensar. No puede ser casualidad que Kant utilice aquí la palabra *Hang*. Y no lo es. Pero, sin embargo, ese uso no concuerda con el que encontramos tematizado en otros textos suyos en los que pensamos que se ocupa más de este asunto, en los que le interesa más llegar a un concepto preciso, a una determinación rigurosa. En éste su interés no es ese, sino, como hemos dicho, extraer una conclusión en la que quede recogido lo que ha venido argumentando anteriormente. ¿Qué hemos de pensar, pues? Tal vez se trate de un uso vulgar de la palabra, o de un sentido irónico, o de una utilización hiperbólica algo efectista o de una metáfora. Cualquiera de estas cuatro posibilidades resulta

---

<sup>1</sup> *Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.* [Kleine Schriften (1782-1800). Kapitel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:41. Bis: S. VIII:42]

verosímil, e incluso sugerente.<sup>2</sup> Pero todas nos llevan a la misma conclusión: que no tenemos que atender a este pasaje si lo que queremos es llegar a aclararnos dentro de este campo semántico de *Hang*. Aunque nos cueste un esfuerzo, habremos de desestimarlos, pues antes de dedicarnos a los significados derivados habremos de tener mínimamente aclarado el significado fundamental a sabiendas de que solamente desde él podremos acceder después a aquellos. Así pues, tendremos que resolvernos a apartar ciertos textos muy importantes que a todos nos saltan a la memoria nada más oír los términos que vamos a estudiar. Y, por otra parte, tendremos que rescatar textos olvidados, claramente menos relevantes en el *corpus* kantiano, convencidos de que en esos rincones, en esas recámaras es donde se ha podido estar fraguando el sentido que estamos persiguiendo. Así, no debe sorprendernos el que tengamos que apoyarnos en algunos textos que no fueron publicados ni aun escritos exactamente por Kant.

Nos hemos encontrado a veces con términos que, como *Glückseligkeit*, han estallado en varios diferentes y nos hemos visto obligados a perseguirlos por vías divergentes y a traerlos luego a confluencia desde una distancia enorme. Otras veces, como en *Interesse*, nos hemos encontrado con falsos amigos que nos saludaban desde la cercanía de la lengua latina. Hemos encontrado varios que tenían una extraña proximidad con el lenguaje de la economía, como *Anlage*. Otros nos han resultado muy rebeldes a la hora de verterlos al español, como *Lust*, *Annehmlichkeit* o, especialmente, *Vergnügen*. En cualquier caso, hay que advertir que en esta sección no estamos reflexionando sobre la traducción, sino sobre el significado de estos vocablos, y por eso en ocasiones hemos preferido, simplemente, dejarlos sin traducir para que el problema de la traducción no nos ocultara la problemática que ahora nos interesa. Hemos preferido hablar de ellos en lugar de reducirlos apresuradamente a un término en nuestra lengua. Otras veces hemos alternado varias traducciones con el propósito de ir desmenuzando las múltiples facetas del término alemán.

---

<sup>2</sup> Si reparamos en la connotación de la palabra, y no en su significado, aún surgen más problemas, pues de hecho en este pasaje la palabra está connotada positivamente, mientras que en la mayoría de los textos está connotada negativamente.

## Algunos términos fundamentales

---

El análisis no pretende ser exhaustivo. Sabemos que nos dejamos fuera de consideración muchos aspectos, pero al menos esperamos habernos allanado el camino para que en la parte siguiente de este trabajo podamos plantearnos con mayor rigor el problema que nos interesa.

## *Glückseligkeit*

*Glück und Glas,  
wie leicht bricht das.*

Podríamos aplicar lo que dice el refrán alemán al significado mismo del término *Glück*. En efecto, su sentido se rompe, se dispersa, se hace añicos:<sup>3</sup> *florieren* o *grünen*, *nützen*, *Gewinn bringen*, *Mangel an Selbstbewusstsein*, *Freiheit*, *Naturzustand...* parecen los fragmentos de la definición que estamos buscando. ¿Puede haber un término que adopte sentidos tan diversos? ¿Podría hablarse, en este caso, de un término? Esta inestabilidad, esta dispersión semántica, ¿puede realmente servir de suelo a un discurso con un mínimo de sentido?

Sin embargo, *Glück* es el término que en el lenguaje actual ocupa el lugar que en el lenguaje de Kant ocupaba *Glückseligkeit*. Como es sabido, este último es un término actualmente en desuso y de ahí que tengamos que estudiar el significado de *Glück* si es

---

<sup>3</sup>Al menos esto es lo que ocurre si tomamos como referencia fiable el análisis semántico de los diccionarios alemanes que agrupan el significado de las palabras por *Sachgruppen*. Así, Wehrle-Eggers: *Deutsche Wortschatz*, Klett Verlag, Stuttgart, 1961, pero mejor aún, debido a su mayor exhaustividad, Franz Dornseiff: *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, 5. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1959. Este último distingue veinte campos semánticos, que numera y ordena desde la naturaleza externa y las relaciones objetivas hacia las subjetivas, el ámbito social y el cultural. Para que nos podamos hacer una idea de este orden, en el número 1 aparecen el mundo inorgánico y la materia; en el 10, la sensibilidad; y en el 20, la religión y lo sobrenatural. Pues bien, si buscamos en este diccionario el término *Glück* nos encontraremos con significados que van desde el número 5, correspondiente a la esencia, la relación y los acontecimientos (*blühen*, *florieren*, *grünen*, *wachsen*), que discurren por el número 9, ocupado por el querer y el actuar (*Vorteil*, *Gewinn bringen*, *nützen*, *sich lohnen*, *leicht*, *ohne Schwierigkeit*), se detienen especialmente en el número 11, dedicado al sentimiento, los afectos y las propiedades del carácter (*Zufriedenheit*, *sich begnügen*, *bedürfnislos sein*, *Wohgefühl*, *Wohlgefallen*, *seelische Gleichgewicht*, *Hoffnung*, *Demut*, *Zuversicht*, *Gelassenheit*, *Milde*, *Sanftmut*, *Mangel an Selbstbewusstsein*), y llegan finalmente al 16, el consagrado a las relaciones sociales (*Freiheit*, *unabhängig sein*, *niemanden unterworfen sein*, *nichts brauchen*, *ungezwungen*, *zwanglos*, *Urlaub*, *Ungebundenheit*, *Naturzustand*). Después de esta búsqueda obtenemos la inequívoca impresión de que *Glück* está reñida con las relaciones sociales, si hacemos caso de la cantidad de términos negativos que aparecen en el campo número 16. Pero aparte de esta conclusión, el paseo semántico nos deja sumidos en la desorientación más absoluta.



que queremos entender lo que dice Kant desde nuestro uso lingüístico actual. Pero es que además *Glückseligkeit* es un término compuesto a partir de *Glück*. Así pues, por estas dos razones es necesario que comencemos por este vocablo nuestra investigación terminológica.<sup>4</sup>

Y esta investigación no puede eludir una remisión a la historia de la lengua alemana, en donde encontraremos quizá alguna razón que explique el embrollo en el que nos encontramos. Así, aparte de la cuestión etimológica, haremos breve referencia a los usos y desusos por los que presumiblemente ha pasado este término.<sup>5</sup>

La palabra *gelücke*, antecedente de *Glück*, aparece en alto alemán medio (mhd) en la segunda mitad del siglo XII de manera súbita e inexplicable, sobre todo si tenemos en cuenta que no tenía un precedente en antiguo altoalemán (ahd). Esta forma súbita de aparecer nos hace concluir que no tiene un significado germánico, aunque su raíz sí tenga este origen. Desde el punto de vista semántico pertenece al grupo de *Schicksalsbegriffe*, conceptos relacionados con el destino, como *heil* y *sælde*, término este último del que también tendremos que ocuparnos porque es el antecedente de *selig*, *Seligkeit*.

Algunos autores relacionan *gelücke* con *gelingen*, que significa la dirección definitiva que toma la salida de un asunto o problema, dirección que puede ser buena o mala, beneficiosa o perjudicial. En un principio *gelücke* también tenía este significado ambivalente, como nuestro vocablo “suerte”, pero con el tiempo adopta un significado exclusivamente positivo y aparece en el polo opuesto el término *ungelücke*. Tanto el término afirmativo como el negativo aparecen documentados desde la misma época. En segundo lugar *gelücke* también se refiere a un poder que domina la vida y que actúa a favor o en contra de esa salida favorable que, como hemos dicho, constituye el sentido más inmediato de la palabra. Este poder podría ser divino y llamarse Providencia,

---

<sup>4</sup> Beatrix Himmelmann (*Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, pág. 11) utiliza indistintamente ambos términos sin meterse en distinciones terminológicas. En estas páginas nos proponemos explorar el terreno que ella deja de lado conscientemente, tal vez con la justificación que le otorga el ser hablante de la misma lengua de Kant (*vid.* el apartado titulado “Vorbegriffe des Glücks”). Precisamente se trata en este momento de hacer accesible para nosotros, hablantes de otra lengua completamente diferente, el campo semántico de una palabra que nos resulta tan sorprendente.

<sup>5</sup> En lo que sigue nos guiaremos por el valioso estudio de Willy Sanders: *Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Begriffs*, Böhlau Verlag, Köln, 1965.

Fortuna o Destino. Así pues, *gelücke*, como también los otros *Schicksalsbegriffe*, *heil* y *sælde*, tiene un significado ambivalente en dos ejes al mismo tiempo: buena o mala solución de un asunto o situación problemática, siguiendo su primera acepción; causa o efecto, según su segunda acepción.

Este significado de *gelücke* parece compatible en principio con dos conceptos de la tradición clásica: *fortuna* y *fatum*.<sup>6</sup> Ambos conceptos experimentaron un proceso de fusión y mezcla durante la Edad Media,<sup>7</sup> por lo que, si queremos rastrear el significado que los dos depositaron en *gelücke*, será mejor que nos acerquemos a ellos alternativamente.

## **Fortuna**

La Fortuna clásica, cuyo origen podría ser etrusco, es la corporalización del azar ciego y se opone al destino, que estudiaremos en el apartado siguiente. La palabra está relacionada con *ferre* (=traer) porque desde el comienzo Fortuna es la diosa que trae buena o mala suerte.<sup>8</sup> Aparece como protectora de hombres y mujeres, de días señalados, de viajes con retorno aventurado y del Emperador. Tuvo mucho más éxito que su versión masculina, *fors*, hasta el punto de que sus nombres a veces aparecen

---

<sup>6</sup> Sanders dedica su interesante investigación a defender la identificación con el segundo, en contra de lo que los estudios filológicos han afirmado siempre. Para observar cómo el significado de los dos se ha ido mezclando a lo largo de la historia, *vid.* pp. 225-237.

<sup>7</sup> Y no hubo que esperar a la Edad Media; ya Séneca, en la 91ª de sus Epístolas a Lucilio, comentando el incendio de Lyon, escribe las siguientes palabras, en las que no parece respetarse ninguna diferenciación entre *fortuna* y *fatum*: “Por lo tanto, eduquemos nuestra alma para que comprenda y acepte la propia suerte y sepa que nada existe que la fortuna no haya intentado: ella posee el mismo derecho sobre los imperios que sobre los emperadores y el mismo poder sobre las ciudades que sobre sus habitantes. Por nada de esto debemos indignarnos: hemos entrado en un mundo que se rige por estas leyes. ¿Te agrada? Obedece. ¿No te agrada? Sal por el camino que quieras. Indígnate si alguna norma injusta ha sido establecida directamente contra ti; pero si estas leyes de la necesidad encadenan a los más encumbrados y a los más humildes, reconcíliate con el hado que todo lo disuelve.” (Seneca: *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos 1989, ep. 91, 15)

<sup>8</sup> *Vid.* William Desmond: *Zynics*, Stockfield, Acumen, 2008, pp. 166-169. El autor defiende que τύχη en el sentido de ocurrir de repente, es el concepto que mejor que relaciona con *luck*, y, por lo tanto —añadimos nosotros—, con *Glück*.

unidos en una misma fórmula: *fortuna fors*. Los romanos de la época clásica diferenciaban la buena fortuna de la mala fortuna, que era veleidosa —*fortuna dubia*—, caprichosa y padecía repentinos cambios de humor. La primera se representaba con unas riendas y con un cuerno repleto; la segunda, con una rueda o timón y con un dado.<sup>9</sup> En tiempos de Augusto desapareció esta diferenciación y Fortuna adquirió todos los atributos a la vez, se identificó con Isis y Némesis y se convirtió en *Fortuna Panthea*, el símbolo de la variabilidad del destino humano.

La noción de la Fortuna fue condenada por el Cristianismo y así San Agustín en *La Ciudad de Dios*, al tiempo que nos proporciona un valioso retrato de su culto, intenta reducirlo al absurdo, poner de manifiesto su inconsecuencia, haciendo referencia constante precisamente al culto de la otra divinidad romana que nos interesa aquí especialmente: la diosa Felicidad. Detengámonos brevemente en estos textos porque nos pueden ser de gran utilidad para el dibujo que estamos intentando hacer del concepto de Fortuna:

*¿También la Felicidad es una diosa? Recibió un templo, fue digna de un altar y se le han tributado los cultos apropiados. ¡Que la hubiesen adorado a ella sola! Sin embargo, ¿qué significa que también la Fortuna sea tenida y honrada como diosa? ¿Es que hay alguna diferencia entre felicidad y fortuna? Así es: la fortuna a veces puede ser mala; en cambio, la felicidad, si llega a ser mala, ya no sería felicidad. [...] felicidad es la que consiguen los buenos como recompensa de méritos adquiridos; en cambio fortuna, la llamada buena fortuna, les viene a los hombres, tanto buenos como malos, de una manera fortuita, sin tener en cuenta sus méritos. De ahí el nombre de Fortuna. ¿Y cómo puede ser buena la que, sin distinción previa alguna, beneficia ya a buenos, ya a malos? ¿Para qué se le rinde veneración a la que es tan*

---

<sup>9</sup> Vid. Pierre Grimal: *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1986. *Týche*, su precedente griego, no se considera en este libro parte de la mitología ni tampoco aparece en los poemas homéricos, por lo que se clasifica como una abstracción simbólica. Cada ciudad tenía su *Týche*, que se representaba generalmente ciega y coronada de torres. Tuvo mucha importancia en el periodo helenístico y en Roma.

*ciega que se cierne al azar sobre cualquiera, dejando marginados frecuentemente a sus devotos y favoreciendo a los que la desprecian? Porque si sus adoradores sacan de ello algún provecho, suscitando su atención y su predilección, entonces ya se deja guiar por méritos, no favorece fortuitamente. ¿Dónde queda, pues, aquella definición de Fortuna? ¿Dónde el recibir su nombre de lo puramente fortuito? Porque de nada sirve honrarla si es Fortuna. Y si a sus adictos los distingue con sus favores, ya no es Fortuna. ¿También a ella la envía Júpiter a donde quiere? En este caso désele culto a él solo, puesto que la Fortuna no puede oponerse a las órdenes de quien la envía a donde él quiere. O, al menos, que sea el culto de esa diosa el preferido por los malos, que no quieren adquirir méritos con los que puedan hacer propicia a la diosa Felicidad.<sup>10</sup>*

La conclusión es que el culto a la Fortuna es inútil por la misma esencia de la diosa, es inútil también si ocurre que ella está sometida a Júpiter, y además sería propio de personas malas y no de las que tienen méritos, que venerarían a la felicidad. De estas tres afirmaciones la que más nos interesa para comprender el concepto de Fortuna es, sin duda, la primera; y es también la que más desarrolla el texto. Pero vamos a retener cuidadosamente el hecho de que el argumento de San Agustín no tiene más remedio, para sostenerse, que apoyarse en el concepto de felicidad. Será esta necesidad mutua de los dos conceptos, esta simbiosis, la que más nos interesará resaltar.

Habíamos quedado en que no tiene el menor sentido rendir culto a una diosa de la que se sabe que reparte sus favores fortuitamente, al azar. Pero tampoco es que lo tenga mayor el adorar a la otra deidad, *Felicitas*, como pudiera desprenderse del texto citado, pues leemos más adelante, ya en el libro IV, las siguientes palabras, que examinan la hipótesis de que Felicidad fuera considerada la única diosa, dado que todos la desean:

---

<sup>10</sup> Vid. Agustín de Hipona: *La ciudad de Dios*, 5ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, IV 18.

*Establecida de este modo la diosa Felicidad en un lugar, el más espacioso y eminente, aprenderían los ciudadanos dónde habrían de implorar el auxilio para todas sus legítimas aspiraciones. Por una lógica natural abandonarían la inútil muchedumbre de los restantes dioses, adorarían exclusivamente a la felicidad, a solamente ella elevarían súplicas y solo sería frecuentado su templo por los ciudadanos que quisieran ser felices, no existiendo uno solo que rehusara serlo. [...] Por el contrario, si la felicidad no es una diosa, puesto que —y así es en realidad— se trata de un don de Dios, en tal caso empréndase la búsqueda de ese Dios que tiene el poder de concederla y abandónese el funesto tropel de dioses falsos, seguidos por el estúpido tropel de hombres insensatos que se fabrican dioses de los dones de Dios, ofendiendo al mismo Autor de todos esos dones por su obstinada y soberbia voluntad. Por la misma razón siempre tendrá consigo la infelicidad quien adore a la Felicidad como diosa y a Dios, que es fuente de la felicidad, lo abandone. Asimismo, no matará nunca el hambre quien se pone a lamer un pan pintado y no se lo pide a quien realmente lo tiene.<sup>11</sup>*

San Agustín argumenta que si Felicidad fuera una diosa debería ser la única o al menos pertenecer al grupo de los *Dii Consentes*, los consejeros de Júpiter. Del hecho de que no ocurra ni una cosa ni la otra extraemos la consecuencia que le interesa encontrar al autor, a saber, que no es una diosa, sino un don de Dios. El examen de esta divinidad y de lo que ella significa, de su sentido *de iure*, nos conduce al camino del monoteísmo. Ahora bien, en este camino surgen dos cuestiones: por una parte, si la felicidad es un don de Dios, ¿cómo se reparte?; y, por otra parte, si ni Fortuna ni *Felicitas* son diosas, ¿qué son realmente?

---

<sup>11</sup> *Ibid.* IV 23, 4.

La respuesta a la primera pregunta nos conduce otra vez a la noción de Fortuna, en este caso para diferenciar el modo de proceder de Dios del de la diosa Fortuna. Dios concede la felicidad solo a los buenos y la riqueza y el poder, en cambio, aunque parece que los distribuye azarosamente, son repartidos obedeciendo a un plan que no tiene que ver con el mérito moral, lo cual demuestra que no son valiosos en sí mismos. En ningún caso, pues, obra fortuitamente, y San Agustín encuentra necesario subrayarlo con cuidado, como si la sombra de la diosa Fortuna estuviera amenazando a la límpida imagen de Dios. A propósito del saqueo de Roma, escribe:

*Dios, pues, el autor y dispensador de la felicidad, es quien distribuye los reinos terrenos tanto a buenos como a malos, puesto que Él es el solo Dios verdadero. Y no lo hace a bulto y fortuitamente: **es Dios y no la Fortuna**. Al contrario, lo hace según una ordenación que ha infundido a las cosas y a la sucesión de los tiempos, ordenación oculta para nosotros y sumamente clara para Él. A esta ordenación temporal, sin embargo, Él no está sujeto, sino que es Él quien, como Señor, lo está rigiendo, y como moderador, ordenando. La felicidad, en cambio, la concede solo a los buenos.*<sup>12</sup>

Tras este argumento queda aún más patente la condena de la diosa Fortuna y se torna más interesante la segunda cuestión que nos planteábamos, la que indaga acerca del estatuto ontológico de los dioses paganos. En este punto la respuesta del autor es, como se sabe, taxativa:

*Sí, no hay duda; os lo he dicho muchas veces, lo vemos con claridad en los Libros Sagrados y los acontecimientos mismos lo acusan suficientemente: estos dioses son demonios que están haciendo de las suyas con el fin de ser tenidos y honrados por dioses. Así serán obsequiados con unos ritos que hacen cómplices a sus adoradores para*

---

<sup>12</sup> *Ibid.* IV 33 (la negrita es nuestra).

*que tengan también, como ellos, el mismo abominable veredicto en el tribunal de Dios.*<sup>13</sup>

No se niega, pues, realidad a los dioses, sino que quedan reclusos en ese territorio intermedio entre el único Dios y los hombres en el que se disputa sin cesar la lucha por nuestra salvación; Fortuna queda demonizada, expulsada a las tinieblas del infierno, pero allí no deja de ejercer su poder sobre los hombres.

Nos encontramos en *La Ciudad de Dios* con otro argumento aparentemente contrario al que hemos venido siguiendo. En el libro VII<sup>14</sup> San Agustín defiende que la única diosa, en lugar de ser Felicitas, debería ser Fortuna y, apoyándose en una cita de Salustio, argumenta siguiendo a Varrón de la siguiente manera:

*Por eso el mismo Varrón dice que a algunos dioses padres y diosas madres les sobrevino, como a los hombres, la falta de nobleza. De suerte que si la Felicidad no debe encontrarse en la categoría de los dioses selectos, porque estos llegaron a la nobleza por el azar, no por sus méritos, al menos debían colocar en este rango, y aun por delante de los otros, a la Fortuna que, según dicen, no reparte sus dones según la razón, sino al azar. Esta es la que debía ocupar el lugar más elevado entre los dioses selectos, entre los cuales, sobre todo, ha demostrado su poder, precisamente cuando vemos que no han sido elegidos principalmente por su virtud o por una felicidad racional, sino, al decir de los adoradores de aquellos, por el poder irreflexivo de la Fortuna.*

No obstante, la contrariedad de los dos argumentos no debe despistarnos: al fin y al cabo lo que San Agustín quiere probar es que el politeísmo lleva a sendos absurdos. Tan absurdo es que no se adore únicamente a Felicitas como que no se rinda culto

---

<sup>13</sup> *Ibid.* II 24, 1.

<sup>14</sup> *Ibid.* VII 3, 2. Merece la pena que recordemos las palabras de Salustio, en *Catilina* 8, 1: Ciertamente, la Fortuna es soberana de todo; ella lo saca todo a la luz o lo oscurece atendiendo más a su antojo que a la verdad.

exclusivamente a Fortuna; y, sin embargo, ambas cosas serían, aunque contrarias, igualmente posibles en el contexto del politeísmo, que quedaría por eso mismo destruido de dos maneras diferentes.

De estos dos razonamientos lo que nos interesa retener de cara a nuestra indagación en torno al concepto de Fortuna es, en primer lugar, su proximidad y al mismo tiempo su confrontación en San Agustín con el concepto de Felicidad más allá de lo que la referencia a ambas diosas nos muestra. Se trata, en sí mismos, de conceptos gemelos, y no solo en la lengua alemana, como estamos descubriendo, sino en su misma esencia. Cuando queremos referirnos a uno surge inevitable el otro; y cuando queremos reducir al absurdo la deificación de uno resulta que podemos hacer lo mismo con el otro, como si de un reflejo se tratara. Felicidad y Fortuna se espejan mutuamente. Pero distan mucho de ser equivalentes, y de ahí que la primera sea considerada un don divino y la segunda sea condenada a las tinieblas del infierno. Y esto es precisamente lo que retendremos en segundo lugar: la demonización de Fortuna por parte de San Agustín, que mediante este libro consigue que el concepto pagano sea silenciado dentro del ámbito de la cultura cristiana (identificado en seguida con la cultura sin más) y separado de la felicidad verdadera, en adelante concebida como *beatitudo*. Precisamente en *La Ciudad de Dios* leemos la retirada forzada de Fortuna, su derrota frente a Felicitas.

Se trataba, sin embargo, solo de una batalla. Porque gracias a Boecio y en contra de lo esperado, Fortuna consigue transpasar el umbral de la Edad Media.

Conviene que nos detengamos siquiera unos párrafos en este autor que sirve de enlace en la transmisión del concepto de fortuna desde el mundo pagano hacia el Cristianismo. *La consolación de la filosofía* es en sí mismo un texto de tránsito y solo de esta manera se puede comprender que sea tan difícil interpretarlo como cristiano o como pagano. Pero no cabe duda de que el problema que se presenta en él, y que es escenificado como enfermedad y proceso de curación, no es otro que el del papel de la fortuna en unos acontecimientos que se nos muestran como escandalosamente injustos.



En la *Consolación* encontramos fielmente representada la fortuna caprichosa<sup>15</sup> y las dos fortunas que mencionan los clásicos.<sup>16</sup> En cierto momento la propia fortuna en persona hace su autorretrato.<sup>17</sup>

Tantas y tan variadas descripciones constituyen una parte fundamental del tratamiento curativo al que la Filosofía somete al paciente, consistente en llegar a un conocimiento más profundo de esa fortuna a la que él le ha venido reprochando que sea, precisamente, como no puede dejar de ser: inconstante, voluble, infiel. Ya desde el primero de los diagnósticos se relaciona la enfermedad con la ilusión o el engaño acerca de la naturaleza de la fortuna:

*Si he entendido bien las causas y la naturaleza de tu enfermedad,  
te consume el deseo y el anhelo de tu pasada Fortuna; ha sido su  
cambio, como tú mismo te imaginas, lo que destroza una parte tan  
grande de tu espíritu. Conozco los múltiples disfraces de este ser  
monstruoso y sé hasta qué punto se esfuerza por conseguir una  
encantadora amistad con aquellos a los que se empeña en engañar,  
hasta que, abandonándolos inesperadamente, los vuelve locos de dolor.  
Si recordases cuál es su naturaleza, sus costumbres y su valor real, te  
darías cuenta de que jamás has poseído ni perdido nada por ella.*

El argumento intentará mostrar cómo la Fortuna en realidad no ha cambiado,

---

<sup>15</sup> “¿Por qué Fortuna caprichosa produce / tales cambios? Aplasta al inocente / bajo el peso de un castigo que merece el criminal, / mientras los malhechores se encumbran en excelso trono, / y, dominando la injusticia pisotean / los culpables el cuello de los hombres honrados. / El brillo de la virtud está oculto / en medio de sombrías tinieblas y el justo sufre / la culpa del injusto. / [...] ¡Vuelve la mirada hacia la pobre Tierra, / Tú, quienquiera que seas, que conciertas las leyes del Universo! / Los hombres, una parte no despreciable de tu gran obra, / somos sacudidos por los remolinos de la Fortuna. / ¡Gobierna y calma esas violentas olas / y, tal como riges el cielo infinito, / impón leyes estables en la Tierra!” (Boecio: *La consolación de la filosofía*, ed. Leonor Pérez Gómez, Madrid, Akal, 1997, lib. I, v, 28-48)

<sup>16</sup> “A todo hombre que, sereno y de vida ordenada, / somete bajo sus pies al orgulloso destino / y, mirando de frente a las dos fortunas, / puede mantener el rostro impasible, / no lo conmovirá la furia amenazante del océano...(etc.)” (*ibidem* lib. I, iv)

<sup>17</sup> “Esta es mi fuerza, este es el interminable juego al que me entrego: hago girar la rueda en caprichosos círculos y me divierto en hacer descender lo que está en la cumbre y subir lo que está abajo. Sube si quieres, pero con esta condición: que no consideres injusto bajar cuando lo exijan las reglas de mi juego.” (*ibidem* lib. II, 2, 9-10)

sino que ha permanecido fiel a su naturaleza:

*Tú piensas que la Fortuna ha cambiado su relación contigo. Te equivocas. Estas son siempre sus costumbres, esta su naturaleza. A decir verdad, en su misma mutabilidad ha mantenido hacia ti la constancia que le es propia. Así era cuando te lisonjaba, cuando se burlaba de ti con los hechizos de una falsa felicidad. Has descubierto el doble rostro de esta ciega potencia. Mientras que aún se oculta a los demás, a ti se ha dado a conocer por completo. Si la apruebas, adáptate a sus prácticas y no te quejes. Si te causa horror su deslealtad, despréciala, recházala con sus peligrosos juegos, pues lo que ahora es motivo de tu gran aflicción es precisamente aquello que habría debido ser para ti fuente de serenidad. En realidad, has sido abandonado por aquella de la que nadie podrá estar nunca seguro de no ser abandonado. ¿Consideras tú verdaderamente digna de estima una felicidad que está destinada a desaparecer? [...] Te has entregado al gobierno de la Fortuna: debes someterte a las costumbres de tu dueña. ¿Pretendes realmente detener la marcha de su rueda en pleno impulso? ¡Pero, grandísimo estúpido, si llega a detenerse deja de ser la Fortuna!*<sup>18</sup>

La conclusión del libro II de la *Consolación* viene ya anunciada en este fragmento: lo que ahora produce la mayor aflicción debería haber sido precisamente la fuente de serenidad. Se trata del conocimiento de la Fortuna, que solo ahora se ha hecho posible. Puede afirmarse, en efecto, que la Fortuna solo trata bien a los hombres en una ocasión: y es “cuando descubre su rostro y declara abiertamente su manera de ser” ...es decir, cuando les priva de sus beneficios, cuando los trata mal. De aquí se extrae la faceta pedagógica de la Fortuna, el gran hallazgo curativo de la medicina filosófica de Boecio:

---

<sup>18</sup> *Ibidem* lib. II, 1, 4 -19

*El hecho es que creo que la mala Fortuna es mejor para los hombres que la buena, pues esta, al mostrarse propicia, siempre engaña con su falsa apariencia de felicidad; aquella, presentándose inconstante a través de sus cambios, es siempre sincera. La una engaña, la otra instruye; bajo la apariencia de falsos bienes aquella encadena los espíritus de quienes la disfrutaban, esta los libera al hacerlos conocer la fragilidad de la felicidad; puedes ver por tanto que la primera es caprichosa, variable y siempre ignorante de sí misma, la otra es sobria, controlada y prudente por su experiencia de la adversidad. En resumen, la buena Fortuna atrae por sus encantos a los hombres apartándolos del verdadero bien, la mala Fortuna los arrastra con su arpón devolviéndolos a los verdaderos valores.<sup>19</sup>*

Nos hemos detenido en este texto porque nos parece que no se trata, como dicen los editores, de un mero recurso retórico el que se nos presenten así las cosas. Es decir, no se trata de que Boecio exprese paradójicamente los rasgos de la Fortuna haciendo alarde de sus conocimientos retóricos, ni de que la Filosofía intente llamar la atención del paciente provocando su extrañeza. Se trata más bien, como cabría esperar del contexto médico en el que nos movemos, de que la Fortuna es el *phármakon*, ese ente intermedio, ambivalente, tanto medicina como veneno, que cura haciendo daño y que, como muy bien sabe la prosopopeya de la Filosofía, hay que administrar en dosis adecuadas.

A partir del texto de Boecio, interpretado desde dentro de la tradición cristiana, la Fortuna se convierte en un instrumento pedagógico en manos de Dios que sirve para mostrar a los hombres la imposibilidad de una vida feliz en la tierra y la necesaria remisión al otro mundo. Por eso conserva la rueda y sus favores se interpretan como la piedra de toque (*Prüfstein*) que sirve para decidir si el hombre debe salvarse. Fortuna se somete de esta manera al Dios cristiano, se convierte en un ser intermedio entre Dios y los hombres, en un *dáimon*, a veces ángel y a veces demonio según su repentino cambio

---

<sup>19</sup> *Ibidem* lib. II, 8, 1 - 6

de humor, dotado de alas y convertido en una especie de mensajero. En el cambio de milenio, Notker III de Saint Gallen tradujo el libro de Boecio dejando en latín el nombre de la diosa y distinguió entre *prospera et adversa fortuna*. Añadió por su cuenta la sumisión de las dos a la Providencia divina y de esta manera cristianizó el concepto. La reforma de Cluny cortó este hilo de transmisión que unía la Edad Media con la Antigüedad clásica y Fortuna ya no volvió a aparecer hasta el siglo XII, en el contexto de los libros de caballería. Así, en el francés antiguo (afr) aparece a menudo la figura de Fortuna con la rueda. Los hombres estamos sentados en esa rueda y tan pronto somos elevados como, caprichosamente, hundidos en el barro. Tanto en afr. como en mhd. Fortuna mueve la rueda y *gelücke* es el efecto producido por ese giro. *Gelücke* no fue personificada, y de ahí que conservara siempre el género neutro; pero sí se corporalizó en la alegoría de Fortuna con la rueda. En el Renacimiento Fortuna recupera todos los atributos clásicos —el dado, el cuerno repleto, el cabello rizado, la ceguera— y se le añade además una vela de barco. Podemos rastrear el significado clásico que Fortuna conservó durante la Edad Media en algunas sentencias latinas que nos muestran la imagen de *Fortuna vitrea* y veleidosa<sup>20</sup> o en los *Vagantenlieder Carmina Burana*.<sup>21</sup>

## **Fatum**

En cuanto a Fatum, procede de *fari*, que significa palabra, oráculo, presagio, sentencia o aserto de procedencia divina (en alemán sus equivalentes son *sprechen*, *Spruch*, *Festsetzung*, *Beschluß*).<sup>22</sup> Fatum obliga a dioses y a hombres y se representa

<sup>20</sup> *Fortuna vitrea est: tum cum splendet frangitur* (Publibius Syrus, *Sententiae* 189, vid. Sanders, pág. 24)

*Si non mutaret, fortuna non vocaret* (manuscrito berlinés de Tristán, *ibidem* pág. 34). Vid. igualmente el poema de Gottfried von Straßburg *Das gläserne Glück* en Helmut de Boor (Hrg.): *Die deutsche Literatur. Mittelalter 1*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1965, pág. 717.

<sup>21</sup> ...cuyo manuscrito está fechado aproximadamente en el 1300, pero de los que, como es sabido, se desconocen tanto los autores como las fechas en que fueron compuestos. Hay dos poemas que se refieren a Fortuna: *Fortune plango vulnera...* y *O Fortuna / velut luna...*

<sup>22</sup> Vid Sanders, *op.cit.* págs. 225-230 para el significado de Fatum. No es esta, sin embargo, la única interpretación posible del origen de la palabra. San Agustín la considera pero la descarta en *La*

(por ejemplo en *Eneida* XII, 725 ss) en la mano de Júpiter como *fata Iovis*. Por influencia griega se asimiló con las Moiras, que ya en esta época se interpretaban como tres Fata o Parcas y se consideraban hijas de Zeus y de Temis. La Moira era para los griegos en principio el destino o la suerte individual de cada uno: su parte, la que a cada uno le ha tocado (esto significa la palabra en griego) de vida, de felicidad y de desgracia. La Moira impedía que los dioses acudieran al campo de batalla a salvar a un héroe al que le tocaba morir, por ejemplo. En este sentido está por encima de los dioses. Con el tiempo se desarrolló la idea de una Moira universal y, a partir de Homero, la idea de las tres Moiras o Parcas, las hilanderas de la vida. El nombre de *fata*, considerado erróneamente como femenino singular, está en el origen de múltiples vocablos de la Europa románica: it. *fata*, esp. *hada*, *hado*, fr. *fée*, alem. *Fee*. En algunos casos se suele conservar el número tres.

En la transmisión de este concepto también juega Boecio un papel fundamental. Podemos observar que la *Consolación* sí diferencia claramente los dos conceptos y dedica a cada uno una parte distinta de la exposición. La discusión acerca del destino tiene lugar en el libro IV, cuando ya el paciente está curado y es capaz de pedir por sí mismo alimentos espirituales que le fortalezcan en su recuperación y de intervenir en las discusiones. Y se desarrolla en el marco de la distinción entre *providentia* y *fatum*, en una clara confrontación con el fatalismo de los estoicos y al mismo tiempo dentro de una encendida defensa de la postura neoplatónica. En tales condiciones Boecio intenta coordinar las nociones de *fatum* y *providentia* aludiendo a una diferencia de perspectiva:

---

*ciudad de Dios*, ed. cit. V 9, 3. Su postura con respecto al *Fatum* surge de la confrontación con *De divinatione* de Cicerón y se enmarca dentro de la discusión en torno a la presciencia divina. Retendremos de ella tan solo la definición de *Fatum*, que refiere a la de Fortuna aunque marca claramente la diferencia, y su intento de asimilar la *heimarméne* estoica, de la que habremos de tratar en otro lugar de esta investigación. Sobre el primero de estos aspectos, valga el siguiente texto como referencia: “La causa de la grandeza del Imperio Romano no es fortuita ni es fatal. (Utilizo estos términos siguiendo la sentencia o el parecer de quienes dicen: es fortuito lo que no tiene causa alguna o no proviene de ningún orden racional; es fatal aquello que sucede en virtud de un orden necesario independiente de la voluntad de Dios y de los hombres.) Con toda certeza es la divina Providencia quien establece los reinos humanos.” (San Agustín: *La ciudad de Dios*, ed. cit. V 1)

*La Providencia, en efecto, abraza a todas las cosas a la vez, aunque sean diferentes, aunque sean infinitas; el Destino, en cambio, distribuye el movimiento de las cosas individualmente una vez distribuidas en los lugares, formas y tiempos, de modo que este desarrollo del orden temporal que encuentra su unidad en la perspectiva de la inteligencia divina, es la Providencia, mientras que esta misma unidad, una vez distribuida y desarrollada en el tiempo, se llama Destino.*<sup>23</sup>

El destino está subordinado a la providencia dentro de la jerarquía neoplatónica del ser:

*Por tanto, como es el razonamiento a la comprensión, el ser engendrado a lo que existe en sí, el tiempo a la eternidad y la circunferencia al centro, así es el curso fluctuante del destino con respecto a la inmutable simplicidad de la providencia.*<sup>24</sup>

Notker trasladó al alemán la subordinación del destino a la Providencia divina tal y como la había encontrado en el texto de Boecio. La palabra se perdió a partir de ese momento en alemán, tal vez porque el Cristianismo se mantuvo en contra del fatalismo clásico tanto como del germánico primitivo. Se conservó, sin embargo, en francés antiguo, pero experimentó un proceso de mezcla con el concepto de Fortuna, de modo que ésta asumió las características de las Parcas. De *Fatum* tal vez solo permanezca el sentido plural,<sup>25</sup> presente tanto en *gelücke* como en algunas ocasiones en

---

<sup>23</sup> Boecio, *op. cit.* Lib. IV, 6, 7 ss.

<sup>24</sup> *Ibidem*

<sup>25</sup> La *Wortbildung* nos indica que los prefijos, al igual que algunos sufijos, proceden de palabras que se unieron de manera exitosa a otras y que al cabo del tiempo perdieron su independencia y la posibilidad de combinarse con otras distintas. Así, todos los fenómenos de sufijación y de prefijación podrían ser antiguos casos de composición (*Zusammensetzung* o *Komposita*). Y, refiriéndonos ya al prefijo ge- de *gelücke*, procede de la raíz ja- neutral con significado neutro colectivo que connota pertenencia (*Zugehörigkeit*). Hay otros ejemplos similares: giwitiri (*Witterung*), gisindi (*Dienerschaft*), geleuti (colonia), genibele (*Nebel*), geaeze (*Speise*) y el interesante término ungezibere (*Ungeziefer*,

*destinée*.

## La etimología

Hasta ahora hemos analizado la posible procedencia del significado de *gelücke*, pero aún no hemos estudiado la procedencia de la palabra misma, es decir, su etimología. Ya hemos advertido que tiene raíz germánica, es decir, que no se trata de un término latino. Sin embargo, el significado es el de la Antigüedad clásica filtrado por el Cristianismo. Observamos aquí el fenómeno que se conoce en lingüística como *Lehnbedeutung* o préstamo semántico<sup>26</sup> y que consiste en que una lengua presta a otra con la que está en contacto un ejemplo o *Vorbild* para que la segunda, a partir de él y utilizando una palabra propia cuyo significado se haya tornado vacilante, confuso y/o anticuado, dote a este vocablo en desuso de un nuevo significado y, por ende, de un uso nuevo, vigoroso y claro. En el caso que nos ocupa el *Vorbild* es el término francés *destinée* con su significado de Fortuna y Fatum al mismo tiempo. Y el término germano en desuso era *gelücke*, o más bien su precedente. Analizar el significado antiguo que presumiblemente tuvo este término en la lengua oral —pues carecemos, como ya hemos dicho, de todo documento en el que aparezca— podría considerarse con razón una tarea que se desvía completamente del objetivo de este trabajo. No obstante, vamos a rescatar un par de observaciones que nos parece que pueden tener una cierta relevancia para el problema que nos ocupa en estos momentos, es decir, para intentar comprender lo que dice la lengua alemana cuando pronuncia la palabra *Glück*.

---

animal no apto para el sacrificio, considerado impuro, bicho). Actualmente estos términos han perdido su sentido colectivo y se aplican a cosas concretas: *Gemüse*, *Gewitter*, *Gehäuse*, *Gerät*, etc. Vid. Walter Henzen: *Deutsche Wortbildung*, 2. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957, págs. 34 y 137. El sentido colectivo también se conserva en el término español “suerte”, que en muy pocas de sus acepciones admite plural (vid. María Moliner: *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1987).

<sup>26</sup> Vid. Sanders, *op. cit.* pp. 209-225, donde el autor defiende pormenorizada y polémicamente la tesis de que el préstamo lingüístico del que estamos hablando tuvo lugar a través del francés y en concreto del término *destinée*, *destin*, que en su origen significaba únicamente determinación o decisión y que a partir del siglo XII y del auge de la literatura cortesana y caballeresca comienza a significar destino o providencia. El origen del término francés sí es directamente latino: procede del plural neutro *destinata*, que se traspone generalmente al francés como femenino plural y que corresponde al significado de Fatum que ya hemos comentado. No se trata, por lo demás, del único préstamo lingüístico que en esta época lleva la misma dirección: *aventure* y *chance* también hicieron el mismo viaje.

Parece bastante seguro que la palabra *gelücke* tiene su origen en el aprovechamiento de la madera del bosque bajo o del matorral.<sup>27</sup> La raíz primitiva \*leuþe también se relaciona con \*leug- que significa torcer, lo cual no es de extrañar porque del bosque bajo se extrae el material para trenzar. Como palabras similares en griego tenemos λύγος (= rama joven y flexible apropiada para el trenzado) y λυγιστής (= cesterero, *Korbmacher*).<sup>28</sup> Hay otro significado que aparentemente no tiene nada que ver pero se deriva de la misma raíz, que es el de *Loch* (en inglés, *lock*) en el sentido de agujero, cárcel (no es extraño: las primeras cárceles eran subterráneas), cierre y al mismo tiempo abertura (función que solamente cumplen las puertas) y abertura estrecha que se puede cerrar (esto ya nos aproxima al significado actual de *Glück* y en inglés *luck*). La relación de este grupo de significados con el anterior se puede explicar por el material del que estaban hechas las puertas (eran de rejilla o material trenzado) y también por el medio que se utilizaba para cerrarlas, que consistía en un mecanismo compuesto por un cordón de mimbre trenzado que se sujetaba a una clavija en el marco de la puerta y por el otro lado se introducía en una escarpia, alcayata o hembrilla, que es la que recibía el nombre del que procede la palabra *Loch*. Esto es lo que sabemos del antiguo término: que tenía que ver con el modo de cerrar las puertas de los germanos y con el material del que estaban hechas tanto las puertas como su cierre. La razón por la que el término cayó en desuso pertenece a la etnología: esta forma primitiva de cerrar puertas fue sustituida por la romana, más moderna y eficaz, que consistía en un cerrojo de metal al que se llamó *Schloß* y que además estaba dotado de *Schlüssel*.

Así pues, podemos concluir diciendo que el término que luego pasó a significar *Glück* estuvo anteriormente referido a la vida cotidiana, como no podía ser menos, y estaba relacionado con la casa, con la salida, con la oportunidad y con el entramado (de mimbres). Al ser sustituido su significado por otro, ¿no quedó nada del anterior? Y si esto fuera así, ¿cómo se explica que no se tomara otro término cualquiera de los muchos cuyo significado había quedado vacío (siempre hay muchas palabras que

<sup>27</sup> Para las diversas etimologías de la palabra, *vid. ibidem* pp. 237-256. Sanders sigue aquí la interpretación dada por J. Trier (1952) en *Holz. Etymologien aus der Niederwald*.

<sup>28</sup> Aquí entroncamos precisamente con nuestro vocablo "suerte", que procede del lat. *sors, sortis*, derivado de *sero, serui, sertum*, que significa entrelazar, tejer, trabar, encadenar, componer, de donde surgen las palabras sarta, sortija, sortilegio, consorte.



circulan vacantes por una lengua, aunque en esa lengua no se practique la escritura)? La cuestión es probablemente irresoluble, pues no podemos saber cuál es la parte del significado que quedó —si es que, en efecto, quedó alguna— y cuál es la que advino desde fuera. Pero seguramente no es eso lo más interesante, sino lo que al hacer todos estos descubrimientos hemos ganado nosotros en cuanto a comprensión de ese concepto desde la actualidad. Procuraremos retener lo que la lengua alemana más primitiva que se puede reconstruir nos ha enseñado y lo consideraremos al menos tan importante como el significado advenedizo que cobró a partir de un cierto momento.

### ***Gelücke y Sâelde***

Vayamos ahora a la consideración del otro término de la pareja. *Sâelde*, el precedente de *selig*, *Seligkeit*, aparece en su origen con un significado equivalente al de *gelücke*.<sup>29</sup> Se trata de otro de los *Schicksalsbegriffe* documentados durante la Edad Media. Experimentó un interesante proceso de personificación que lo convirtió en *Frau Saælde*, una figura en la que podemos reconocer los rasgos de Fortuna.<sup>30</sup> Su referencia a la Fortuna romana parece clara incluso en el género y en los atributos de los que aparece dotada: la rueda, los anillos que reparte. Aparte de esta semejanza, existe entre ambos términos una diferencia en la distribución, pues *sâelde* está inscrito en el contexto de la lírica cortesana y está relacionado con autores como Walther von der Vogelweide y Wolfram von Eschenbach y a partir del siglo XV, con la decadencia de este modelo literario, es sustituido progresivamente por *gelücke*, con lo que se produce

---

<sup>29</sup> Vid. Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 21. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1975. Además de dar por buena sin más problemas la interpretación con la que hemos trabajado del término *Glück*, afirma que cubrió el terreno del precedente de *selig*, que se documenta desde ahd como *sâlda*.

<sup>30</sup> Vid. de Heinrich von dem Türlin *Die Krone: Gawein im Haus der Frau Sâelde* (1220-1223) y la famosa *Frou Saelde* de Walther von der Vogelweide en Helmut de Boor (Hrg.), *op. cit.* págs. 712-716.

el auge de este último.<sup>31</sup> También sabemos que no ha habido desuso, préstamos ni revitalizaciones de este vocablo, sino que su significado permaneció invariable desde el fatalismo germánico, pasando por el periodo cristiano, hasta el siglo XVIII, en el que aún se mantenía vivo. Esto nos impide ponerlo en relación con otros aspectos o experiencias que pudieran alumbrar su significado por vía de la metáfora o de la metonimia. Lo que resulta curioso de este término es cómo empieza teniendo una connotación profana, luego se cristianiza y posteriormente retorna a lo profano. Precisamente en este retorno es sustituido por *gelücke* y *sâelde* desaparece prácticamente como término aislado, si bien encuentra un modo de supervivencia precisamente en simbiosis con *gelücke*: en *Glückseligkeit*.

El “tira y afloja” entre *gelücke* y *sâelde* que acabamos de exponer da lugar a un término que conserva en sí toda la tensión de la que nació y que a primera vista puede parecer un término redundante. Pues ¿no hemos dicho que se trata de vocablos sinónimos? Entonces ¿cómo se puede explicar la composición? ¿Qué necesidad tiene la lengua de pronunciar juntas dos palabras que habían dominado por separado partes diferentes del espacio y del tiempo? El adjetivo *glücksaelig* aparece documentado en el siglo XIV en la *Germania* de Kirchberg referido a personas y por la misma época en la traducción de la *Dalimischen Chronik* referido a la guerra.<sup>32</sup>

El significado de este nuevo término es similar al de *Glück*, *glücklich*: desde el punto de vista del sujeto significa persona dotada de suerte, capaz de llevar a buen fin una acción, que tiene éxito, que sabe acertar, habilidosa, mañosa; desde el punto de vista de la acción llevada a cabo significa empresa lograda, que resulta, exitosa, apropiada, satisfactoria. Así por ejemplo, un ataque hábil, bien pensado desde el punto de vista de la estrategia, acertado, bien dispuesto, certero, cabal, bien llevado.

A partir de este significado el adjetivo es aplicado a lugares o países y épocas (generalmente pasadas, como la de Pericles). También se aplica al estado subjetivo, sentimental, tanto corporal como anímico, de contento y satisfacción con la situación, de acuerdo con el mundo, de contento y liberación.

---

<sup>31</sup> Vid. Sanders, *op. cit.* págs. 3-5 para la evolución de *sâelde*.

<sup>32</sup> Vid. el artículo sobre *glückselig* y *Glückseligkeit* del Diccionario de Grimm.

La influencia del segundo término del compuesto, que, como hemos dicho, experimentó un retorno a lo profano, hace que progresivamente *glücklich*, *Glückseligkeit* ocupe el campo semántico de *selig*, *Seligkeit*, que queda prácticamente desplazado desde el siglo XVIII; pero al mismo tiempo, el primero hereda las connotaciones religiosas del segundo que seguían activas, fenómeno que da lugar a todo un grupo de acepciones de la palabra no por secundarias menos interesantes.

Pero no podemos perder de vista que se trata de una palabra compuesta en una lengua que se caracteriza precisamente por su riqueza compositiva. Esta riqueza, prácticamente inagotable, tiene dos formas de manifestarse, y así se habla de compuestos explicativos y de compuestos determinativos. En los primeros, también denominados copulativos, la relación que existe entre las partes del compuesto es de equilibrio. Suelen aparecer en el terreno de la aposición y la parentesis y es la segunda palabra la que sirve para explicar la primera.<sup>33</sup> Si este fuera el caso del término *Glückseligkeit*, ocurriría con él algo parecido a lo que ocurre con *Strumpfhosen* o *Modernisierungsprozess*: que sus términos serían intercambiables, que ninguno de ellos estaría subordinado al otro —y esto parece razonable si recordamos que se trata de términos sinónimos— y que el portador fundamental de significado sería el primero —al fin y al cabo, es el que ha quedado luego en solitario como portador del mismo significado.

En los compuestos determinativos, en cambio, los términos que los constituyen no tienen el mismo rango, sino que el primero forma una subclase de la clase del segundo y, en este sentido, lo determina. La relación entre el primero y el segundo término es del tipo *determinans-determinatum*.<sup>34</sup> Dentro de esta determinación entre los miembros podemos encontrar los siguientes tipos de relación entre ellos: espaciales (*Balkontür*), temporales (*Abendfrieden*), constitucional (*Holzfeuer*), instrumental

---

<sup>33</sup> Vid. Ludwig M. Eichinger: *Deutsche Wortbildung. Eine Einführung*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2000, pp. 81-84, 117 y 141-142.

<sup>34</sup> Vid. *ibidem* pp. 68 y 182-187. *Die große Menge... bilden die sogenannten Determinativkomposita, Bildungen bei denen das Erstelement, das Determinans, dem Zweitelement untergeordnet ist. Das Determinatum, auch Grundglied genannt, bestimmt Wortart, Genus und semantische Klasse; das Determinatum, auch Bestimmungsglied, schränkt die Bedeutung gegenüber derjenigen des Wortes auf Subklasse ein.* (pág. 117)

(*Fußmarsch*), modal (*Schleiertanzen*), causal y final (*Schutzhelm*), de tipo de objeto (*Milchkuh*) o de sujeto (*Kuhmilch*), de ámbito (*Finanzproblem*).

¿Será *Glück* una subclase o un tipo de *Seligkeit*? En este caso la pervivencia de *Frau Sâelde* habría estado muy bien lograda, pues recordemos que es el segundo término el portador del significado, y habrían permanecido las connotaciones religiosas de las que ella se revistió al menos durante una larga época. Parece que cualquiera de las relaciones que hemos mencionado podría ajustarse a lo que *Glückseligkeit* quiere decir.

Y por si fuera poca la dificultad, aún añaden los gramáticos otro tipo de compuesto determinativo que ya no se atiene a la interpretación extensional de la lógica de clases, que surge debido al significado ambiguo del verbo ser y que denominan *Eigenschaftskomposita*. En este nuevo grupo tienen cabida todos aquellos compuestos que reflejan una metáfora: *Kreidesonne*, *Igelgrass*, *Zitronenfalter*... ¿*Glückseligkeit*?

Parece, entonces, que la consulta a la *Wortbildung* nos deja en este caso en la incertidumbre, pues antes de decidir siquiera a qué tipo de *composita* pertenece el término *Glückseligkeit* deberíamos tener claro su significado, que es precisamente lo que en estas páginas andamos buscando. Y lo poco que de momento sabemos de él encaja con cualquiera de las posibilidades que nos propone la *Wortbildung*, incluso con la última de ellas, pues a lo mejor resulta que nos encontramos con una relación metafórica cuya imagen nos viene de nuestro pasado mítico.

### ***Glück, Seligkeit, Glückseligkeit***

Hora es ya de que acudamos a la propia obra de Kant para comprobar si en ella se hace alguna diferencia entre los términos que venimos manejando. Para ello vamos a seleccionar un conjunto de textos en los que aparecen los tres términos —*Glück*, *Seligkeit* y *Glückseligkeit*— e intentaremos establecer desde ellos una diferenciación de significado que no se pone de manifiesto más que cuando se utilizan los términos

juntos, pues ya hemos visto que se pueden tomar como parcialmente sinónimos y esto es lo que suele ocurrir cuando aparecen separados. Dicho de otra manera: vamos a analizar los textos en que Kant se ve precisado a establecer diferencias entre estos vocablos que no son necesarias por lo general.

El pasaje más extenso y más detallado lo encontramos en la segunda sección de las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión* recopiladas en 1817 por Pölitz. En ella se trata de explorar el postulado de la existencia de Dios una vez que hemos advertido que los postulados se diferencian de las meras hipótesis en que tienen como fuente un principio objetivo, bien teórico, como en matemáticas, bien práctico, como en moral:

*Pues así como una presuposición a partir de fundamentos subjetivos es una mera hipótesis, por el contrario, una presuposición a partir de fundamentos objetivos es un postulado necesario. Ahora bien, estos fundamentos objetivos son o bien teóricos, como en matemáticas, o bien prácticos, como en moral. Pues los imperativos morales, dado que se fundan en la naturaleza de nuestra esencia como criaturas libres y racionales, tienen exactamente la evidencia y certeza que puedan tener en todo caso las proposiciones matemáticas, que se originan asimismo en la naturaleza de las cosas.*<sup>35</sup>

Pues bien, a este postulado corresponden una serie de conceptos y en el fragmento que a nosotros ahora nos interesa se discute si Dios es el más feliz. Kant rechaza esta afirmación utilizando precisamente la distinción que aquí venimos rastreando entre *Glück*, *Glückseligkeit* y *Seligkeit*, pero al hacerlo nos sume, como

---

<sup>35</sup> *Denn so, wie eine Voraussetzung aus subjectiven Gründen eine bloße Hypothese ist; so ist hingegen eine Voraussetzung aus objectiven Gründen ein nothwendiges Postulat. Diese objectiven Gründe sind nun entweder theoretisch, wie in der Mathematik, oder praktisch, wie in der Moral. Denn die moralischen Imperative sind, weil sie sich auf die Natur unseres Wesens, als freier und vernünftiger Geschöpfe, gründen, von eben der Evidenz und Gewißheit, als immerhin die mathematischen Sätze seyn können, die sich ebenfalls in der Natur der Dinge originiren. [Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz). Kapitel: 2.Abschn. Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:1082f. Bis: S. xxviii:1083.]*

vamos a ver, en un mar de confusiones a los que intentamos leer sus palabras desde el español. En primer lugar, determina el objeto que vamos a tratar y el método que vamos a seguir:

*Puesto que el autor considera a Dios como el más feliz, será necesario que investiguemos el verdadero concepto de felicidad para ver si le conviene.*<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Wenn der Autor Gott als den Glücklichen preiset; so wird es nöthig seyn, daß wir den wahren Begriff von Glückseligkeit untersuchen, um zu sehen, ob er auf Gott passet. Die Lust an seinem Zustande heißt Wohlfahrt; in sofern diese Lust auf das Ganze unseres Daseyns gehet, heißt sie Glückseligkeit. Diese ist folglich die Lust an unserm gesammten Zustande. Die Lust an seiner eigenen Person heißt Selbstzufriedenheit. Das Eigenthümliche aber in uns machet die Freiheit aus. Folglich ist die Lust an seiner Freiheit, oder an der Beschaffenheit seines Willens die Selbstzufriedenheit. Erstreckt sich diese Selbstzufriedenheit auf unsere ganze Existenz; so heißt sie Seligkeit. Dieser Unterschied zwischen Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit ist eben so nöthig, als wichtig. Denn man kann glücklich seyn, ohne selig zu seyn, wiewohl zu einer vollkommenen Glückseligkeit (Selbstzufriedenheit) auch das Bewußtseyn seiner eigenen Würde, oder die Selbstzufriedenheit gehöret. Aber Selbstzufriedenheit kann ohne Glück wohl statt finden, weil Wohlverhalten, wenigstens in diesem Leben, nicht allemal mit Wohlbefinden verbunden ist. Die Selbstzufriedenheit entstehet aus der Moralität, da hingegen die Glückseligkeit von physischen Bedingungen abhänget. Kein Geschöpf hat die Naturkräfte in seiner Gewalt, so daß es sie mit seiner Selbstzufriedenheit zusammenstimmend machen könnte. Man wird daher keinem Geschöpfe den höchsten Grad der Selbstzufriedenheit, oder mit andern Worten, die Seligkeit, beilegen können. Aber glücklich werden wir seyn können, wenn unser ganzer Zustand von der Art ist, daß wir daran ein Wohlgefallen haben können. Doch wird in dem gegenwärtigen Leben die Glückseligkeit selbst wohl schwerlich unser Loos seyn, und die Stoiker haben es wahrlich sehr übertrieben, wenn sie geglaubt haben, daß hier die Tugend stets mit dem Wohlgefallen gepaaret sey. Der untrügliche Zeuge wider sie ist die Erfahrung.

Das menschliche Glück ist nicht Besitz, sondern Fortschritt zur Glückseligkeit. Aber volle Selbstzufriedenheit, trostvolles Bewußtseyn der Rechtschaffenheit ist ein Gut, das uns nie geraubt werden kann, mag gleich unser äußerer Zustand von einer Beschaffenheit seyn, von welcher er immer wolle. Und in der That wird doch alles Erdenglück bei weitem durch den Gedanken überwogen, daß wir, als moralisch gute Menschen, uns einer künftigen ununterbrochenen Glückseligkeit würdig gemacht haben! Zwar wird uns diese innere Lust an unserer eigenen Person nie den Verlust eines äußern glücklichen Zustandes ersetzen, aber doch mit der Aussicht in die Zukunft, selbst bei dem kummervollsten Leben, aufrichten können. Wenn nun die Frage ist: ob man Gott mit Recht Glückseligkeit zuschreibe; so muß, da sich alles Glück nur auf den äußern Zustand beziehet, zuerst diese Frage aufgeworfen werden, ob man Gott in einem Zustande denken könne? Hier müssen wir zuerst sehen, was Zustand ist. Die ontologische Definition von einem Zustande ist, die Coexistenz der veränderlichen Bestimmungen eines Dinges mit dem Beharrlichen; z.B. bei einem Menschen ist die beharrliche Bestimmung, daß er ein Mensch ist, das Veränderliche hingegen, ob er gelehrt oder unwissend, reich oder arm ist. Diese Coexistenz seiner veränderlichen Bestimmungen, als des Reichthums oder der Armuth, mit dem Beharrlichen in ihm, oder mit seiner Menschheit, macht nun seinen Zustand aus. In Gott aber ist Alles permanent; wie sollten sich denn in ihm veränderliche Bestimmungen denken lassen, die mit dem Beharrlichen seines Wesens existirten? Oder wie kann man ihn, den Ewigen, in einem Zustande denken? Läßt sich aber kein Zustand von Gott prädiciren; so läßt sich ihm auch nicht Glückseligkeit seines Zustandes beilegen. Die höchste Seligkeit aber, die größtmögliche Selbstzufriedenheit mit sich selbst kommt ihm zu, und zwar in einem solchen Verstande, als kein Geschöpf sich auch nur einer Ähnlichkeit rühmen/ kann. Denn beim

Ya desde el primer momento, pues, se ciñe la discusión al término *Glückseligkeit*, que se define a renglón seguido de la siguiente manera:

*El placer con el propio estado se denomina Wohlfahrt y en la medida en que este placer abarca la totalidad de nuestra existencia se llama felicidad. Esta es, por tanto, el placer en el conjunto de nuestro estado.*

Aparecen aquí tres conceptos: *Zustand*, *Lust* y *Wohlfahrt*. El primero de ellos será el que más adelante sirva para negarle a Dios el atributo de la felicidad, pues parecerá inaceptable la consideración de que Dios pueda estar de algún modo o pasar por un estado. Pero de momento se insiste en el término *Lust* y en la posibilidad de que este placer corresponda a un estado o a la totalidad de ellos, caso en el que podemos denominarlo felicidad. Puesto que se trata de una diferencia de extensión, no tendríamos inconveniente en adjudicar a *Wohlfahrt* lo que sabemos de la fortuna —de la buena, por supuesto—, cosa que no podríamos hacer con *Glückseligkeit*, pues también estamos al tanto de la volubilidad y la inestabilidad que la caracterizan. Pero ¿cómo traducir *Wohlfahrt*? Contamos con un texto de Kant que nos va a ser de una inapreciable ayuda en este punto, pues en él encontramos una traducción de este término y otros del latín, en el que está escrito, al alemán. Se trata de un texto dedicado a Baumgarten, del que vamos a recoger aquí las cuatro equivalencias que nos interesan para la traducción y, sobre todo, para la comprensión de los términos que nos traemos entre manos. Son las siguientes:

*Beatitudo: Seligkeit*

*Felicitas: Glückseligkeit*

*Prosperitas: gutes Glück*

---

*Geschöpfe haben noch immer viele äußere sinnliche Gegenstände auf seine innere Lust einen Einfluß; Gott hingegen ist von allen physischen Bedingungen völlig unabhängig. Er ist sich seiner selbst als der Quelle aller Seligkeit bewußt; er ist gleichsam das personifizierte Gesetz selbst; er ist daher auch der allein Selige. [Ibidem, Kapitel: 2.Abschn. Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:1089. Bis: S. xxviii:1091]*



*Prospera: Glücks-Güter.*<sup>37</sup>

Podemos, pues, estar seguros de haber hecho bien dos cosas: traducir *Glückseligkeit* por felicidad, cosa que venimos haciendo desde el título de este trabajo; e identificar, como acabamos de hacer, *Wohlfahrt* con buena fortuna. Todo coincide, pues, de momento. Este nuevo término, *Wohlfahrt*, no supone ningún problema, pues denota la buena marcha de las cosas, el ir bien o convenientemente, la buena salida, que adjudicamos a *gutes Glück*. La prosperidad se refiere al estado de buena suerte, constantemente amenazado por los bandazos de la fortuna, que hemos visto descrito en Boecio, por ejemplo. Pero no es exactamente ese estado, sino el placer que produce: se trata, como no podía ser menos y como ya sabemos, de un sentimiento, de una afección. No vamos a tratar ahora este concepto, pero no debemos perder de vista tampoco que Kant lo introduce ya desde esta primera distinción y lo va a seguir poniendo por delante en las definiciones que siguen. Pero sigamos con el texto, en donde podremos en seguida comprobarlo:

*El placer en la propia persona se denomina autosatisfacción. Pero el carácter propio lo configura en nosotros la libertad. En consecuencia, la autosatisfacción es el placer en la libertad propia o en la constitución de la propia voluntad. Si esa autosatisfacción se extiende a nuestra existencia entera se denomina beatitud.*

Echando mano a nuestras equivalencias latinas y traduciendo *Seligkeit* por beatitud, lo que nos llama la atención en esta definición es que este nuevo tipo de *Lust* ya no tiene nada que ver con ningún estado, ni total ni parcial, pero sí se puede predicar de él una extensión mayor o menor. Precisamente por ello puede ser atribuido con razón a Dios en su máxima extensión. La autosatisfacción con uno mismo es un placer que tiene que ver con la libertad, con la voluntad y con la existencia. Y, al menos, en

---

<sup>37</sup> A.G. Baumgarten: *Metaphysica*. Kapitel: V. Status post mortem. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xvii:154.



principio, no requiere la salvación, como pudiera esperarse del significado religioso de esta palabra que hemos mencionado páginas atrás. *Seligkeit* se opone a *Glückseligkeit* no porque aquel tenga un significado religioso y este profano, sino porque aquel no está ligado a lo mudable, mientras que este sí lo está. Luego parece que en *Glückseligkeit* pervive el rasgo de *gelücke*, mientras que en *Seligkeit*, en cambio, se ha perdido completamente el rastro de *sâelde*. Entonces, si esto es así, ¿por qué no llamar a aquel *Glück* sin más? ¿Por qué conservar el compuesto que tanto trabajo nos está dando? La razón la tenemos en que el término *Glück* está marcado ya con otro significado, es decir, que no se trata de una pareja de términos opuestos, sino de una tríada o un triángulo de sentidos entre cuyos vértices se juega precisamente el problema de la felicidad. Y esto es lo que podemos comprobar nada más volver al texto:

*Esta diferencia entre autosatisfacción y felicidad es tan necesaria como importante. Pues se puede ser afortunado sin tener beatitud, así como a una perfecta felicidad (autosatisfacción) pertenece también la conciencia de la propia dignidad, la autosatisfacción. Pero la autosatisfacción puede muy bien tener lugar sin fortuna, porque el buen comportamiento, al menos en esta vida, no siempre está unido al encontrarse bien.*

No encontramos en la primera frase ningún problema. Pero no podemos decir lo mismo de las dos que la siguen. En la primera de ellas se afirma que uno puede tener buena fortuna sin *Seligkeit*, cosa que se desprende de esta diferencia tan necesaria como importante que acabamos de establecer; pero a continuación se reconoce que la satisfacción con uno mismo, es decir, la *Seligkeit*, es necesaria para que la felicidad sea perfecta, e incluso se identifica mediante un paréntesis la una con la otra después de haber hablado de la importancia de diferenciarlas. No obstante, podemos conservarla, pues el adjetivo *vollkommen* nos deja un margen para afirmar que la *Seligkeit* no es necesaria para la *Glückseligkeit* sin más, pero sí para la perfecta. A continuación nos encontramos con un *aber*, que nos hace esperar que vamos a explorar el caso contrario:

si *Glückseligkeit* sin *Seligkeit* es, en principio, posible, ahora deberíamos examinar si el caso inverso es también posible, es decir, si podría haber *Seligkeit* sin *Glückseligkeit*. ¡Pero no es así, porque la palabra *Glückseligkeit* desaparece y en su lugar aparece *Glück*! Y es así, de esta manera tan taimada, como hace acto de presencia el tercer término de comparación. Es cierto que se trata de *gutes Glück* o *Wohlfahrt*, aunque aquí se la denomine *Wohlbefinden*, pero, aunque se tratara de la felicidad, el razonamiento de esta oración sería igualmente comprensible. Puede darse *Selbstzufriedenheit* o *Wohlverhalten* sin *Wohlbefinden*, puesto que no es necesaria la concurrencia de un estado de cosas favorable para gozar de un contento que es interno o personal. O, dicho de otro modo, la satisfacción es independiente del mundo, de las circunstancias. Pues bien, a partir de aquí el texto se vuelve oscilante: el siguiente argumento retorna al término *Glückseligkeit* y nos hace pensar que en realidad seguimos hablando de la distinción que establecimos desde el principio, como si no hubiera hecho acto de presencia la palabra *Glück*:

*La autosatisfacción procede de la moralidad, mientras que, por el contrario, la felicidad depende de condiciones físicas. Ninguna criatura tiene las fuerzas de la naturaleza en su poder de forma que pudiera hacerlas concordar con la propia autosatisfacción. Por lo cual no se le podría atribuir a ninguna criatura el más alto grado de autosatisfacción, o con otras palabras, la beatitud.*

Ni rastro de *Glück*: volvemos a tratar de *Glückseligkeit* y *Seligkeit*. Y se añade la diferencia de que la segunda pertenece al campo de la moralidad y la primera al de las relaciones con el mundo, con las circunstancias o, como dice Kant, con las condiciones físicas. Y una vez dicho esto, la frase siguiente parece que va a referirse a que es imposible la felicidad, puesto que afirma que no podemos hacer concordar las fuerzas naturales con nuestra satisfacción porque no las tenemos en nuestro poder. Y, sin embargo, lo que concluye es que no es posible la beatitud. Pero la beatitud ¿no era independiente de las condiciones físicas? ¿O es que la moralidad no es tan

autosuficiente como en un principio podríamos pensar y también requiere un cumplimiento, una efectuación en el mundo, que ninguna criatura puede estar segura de conseguir? Si así fuera, tendríamos que relativizar el *hingegen* de la primera frase; pues no nos estaría diciendo que por provenir de la moralidad la *Seligkeit* no necesitara o fuera dependiente de condiciones físicas apropiadas, sino que solo estaría estableciendo una diferencia de principio. Pues bien, ya que, en razón de su impotencia, hemos negado al hombre la beatitud, veamos si le podemos adjudicar la felicidad:

*Pero felices podremos ser cuando nuestro estado sea de tal modo que podamos tener en él bienestar. No obstante, en la vida presente difícilmente será la felicidad nuestro destino y verdaderamente los estoicos exageraron mucho cuando pensaron que aquí estaba ya la virtud emparejada con el bienestar. El testigo más veraz contra ellos es la experiencia.*

Parece ser que tampoco podemos hacerlo, y podría decirse que por la misma razón, puesto que no se nos proporciona otra. Y si la felicidad se caracteriza por su dependencia de la situación física, si se refiere a un estado, si tenemos que esperarla hasta el punto de que se pueda hablar en este punto de *Los* y las palabras *Wohlfahrt* y *Wohlbefinden* haya que sustituirlas por *Wohlgefallen*, como si estuviéramos hablando de algo que nos tuviera en todo caso que caer o tocar o sobrevenir de algún modo, con mayor razón, si se atiende a la experiencia, podemos desconfiar de alcanzarla en esta vida. Ya veremos en su lugar correspondiente cuál es la alternativa de los estoicos y por qué exageraron si es que lo hicieron. Aquí, de momento, estamos reuniendo significados de *Glückseligkeit* y, a partir de estas tres oraciones, le podemos asimilar el de *Wohlgefallen* y el de *Los*, el término que ha permanecido inalterable desde el alemán más antiguo como sinónimo de destino, como *Schicksalbegriff*. Precisamente la presencia de esta palabra trae de la mano la segunda aparición de *Glück*:

*La fortuna humana no es la posesión, sino el progreso hacia la*

*felicidad. Pero la completa autosatisfacción, la conciencia plena de consuelo de la propia honradez, es un bien que no nos pueden robar cualquiera que sea la constitución de nuestro estado externo. ¡Y de hecho toda la fortuna terrenal es sobrepasada con mucho por el pensamiento de que nosotros, como hombres moralmente buenos, nos hemos hecho merecedores de una felicidad ininterrumpida en el futuro! Es cierto que ese placer interno en nuestra propia persona nunca podrá sustituir para nosotros la pérdida de un estado externamente afortunado, pero puede, no obstante, con la vista en el futuro, edificar (alentar, fundar: aufrichten) incluso en la vida más llena de aflicciones.*

Vamos a hacer un experimento: sustituyamos el primer *Glück* por el *Los* que acabamos de leer. ¿El destino del hombre no es la posesión, sino el progreso hacia la felicidad? Así sonaría *Glück* si la leyéramos conservando el eco cercano de *Los*. Pues si antes decía Kant que la felicidad solo difícilmente podría ser nuestro destino en la vida presente, ahora parece completar coherentemente la frase al remitir nuestro destino a una felicidad futura hacia la que puede irse progresando. Nuestro destino en la tierra — *Erdenglück*— se encuentra tendido hacia el futuro, sobrepasado por un pensamiento: el de la dignidad de ser felices. En este pasaje se produce la relación entre los dos conceptos que veníamos contraponiendo: *Glückseligkeit* y *Seligkeit* —rebajado este último a unas dimensiones terrenales, humanas, en las que se convierte en *Selbstzufriedenheit*. Y la unión se lleva a cabo en virtud del tercero: *Glück*, palabra que aún no sabemos cómo traducir porque nos encontramos reunidas en ella la volubilidad de la fortuna y también la necesidad del destino, esto es, precisamente los dos sentidos que desde antiguo, como hemos visto, constituyen la doble faz de *gelücke*.

Ahora bien, también podemos abandonar ese eco de *Los* y conservar tan solo el sentido de volubilidad, suerte, fortuna, para traducir *Glück*. Entonces la primera oración de este fragmento no tendría un sentido comprensible,<sup>38</sup> pero se entendería mejor, en

---

<sup>38</sup> No se puede traducir la oración así: “No se posee la fortuna humana, sino el progreso hacia la felicidad”. Porque, en primer lugar, no quedaría claro quién es el que no posee, el sujeto de la posesión;

cambio, la frase que sigue:

*Si la cuestión es ahora la de si se puede adjudicar con razón la felicidad a Dios, entonces, **como toda fortuna se refiere solamente al estado externo**, tenemos que plantear primero la pregunta de si se puede pensar a Dios en un estado.*

Nos interesa especialmente lo que hemos señalado con letra negrita, que marca un retorno a un significado de *Glück* como el que veíamos al principio de este pasaje adjudicado a *Wohlfahrt*, pero ahora sin una connotación positiva. *Glück*, entonces, queda referido a las condiciones externas o físicas. Por otra parte, al emplear la expresión *alles Glück*, la estamos convirtiendo en un género, del que podrían dividirse como especies suyas *Wohlfahrt* y *Glückseligkeit*, considerando como diferencia específica la parcialidad o totalidad, respectivamente, de su extensión. También podrían dividirse a partir de él la prosperidad y ese otro término que no aparece en todo el texto pero que debemos dar por supuesto: *Unglück*. En cualquier caso, *Glück* está utilizado como término genérico referido al estado, a las condiciones externas o, como decíamos antes, a las condiciones físicas; y se opone, entonces, a lo interno, a lo moral: aquello que nadie nos puede robar. Después de esta constatación lo que no podemos ya dejar de reconocer es el uso oscilante que para cubrir aquel significado se hace de *Glück* y *Glückseligkeit*. Mientras el segundo de ellos aparece bien definido desde el principio del texto y su significado se mantiene firme en cada aparición, ocurre que a veces su lugar es ocupado por el término *Glück*, como hemos visto, y al final incluso parece que éste abarca genéricamente a *Glückseligkeit*. *Glück*, por su parte, aparece con un sentido difícil de delimitar: en unas ocasiones podemos identificarlo con la voluble fortuna, en otras con el destino y en otra, por fin, con el término genérico al que nos acabamos de

---

y, en segundo lugar, en el lugar de *nicht* tendría que haber un *kein*. Nuestra traducción queda confirmada porque en otro capítulo de este mismo libro aparece una frase casi idéntica: *In der irdischen Welt ist alles nur Fortschritt. So ist auch das Gute und die Glückseligkeit hier nicht Besitz, sondern nur Weg zur Vollkommenheit und Zufriedenheit.* [Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz). Kapitel: 2.Theil. Die Moralthologie. 1.Abschn. Über die moralischen Eigenschaften Gottes. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:1077f.]

referir. Estas tres acepciones no son, ni mucho menos, incompatibles, pero dejan cundir la sospecha de que *Glück* ocupa el lugar indefinible, opaco, problemático, el residuo de irracionalidad que siempre encontramos cuando queremos establecer delimitaciones en el terreno de la felicidad.

Volviendo a la expresión genérica que hemos subrayado en el texto, *Glück*, término del que nuestro socorrido § 787 no nos proporciona ninguna versión latina, queda siempre referido a un estado y esta referencia es lo que hace imposible que pueda ser asociado a Dios:

*Y aquí tenemos que examinar primero qué es un estado. La definición ontológica de un estado es la coexistencia de las determinaciones variables de una cosa con lo permanente [...] Pero en Dios todo es permanente; ¿cómo, entonces, se pueden pensar en él determinaciones variables que existieran con lo constante de su ser? O ¿cómo se le puede pensar a Él, el eterno, en un estado? No se puede predicar de Dios ningún estado; así que tampoco se puede atribuir a su estado felicidad.*

Dios no es feliz, pues. Para que lo fuera algo tendría que cambiar con respecto a su esencia permanente y además este cambio le tendría que ser favorable. Pero en el Eterno nada cambia, pues no dispone de tiempo para ningún cambio. Los hombres podemos ser felices porque existimos en el tiempo, aunque ya sabemos que se trata de una mera posibilidad, pues el tiempo se dilata ilimitadamente en un continuo progreso hacia la felicidad. Pero en Dios no hay ni progreso ni transformación alguna. Tampoco dependencia con respecto a cualquier tipo de transformación. La felicidad es compatible con los hombres porque ellos dependen de un estado. Es precisamente su indigencia lo que los convierte en seres felicitarios. En definitiva, la felicidad no se puede decir de Dios porque presupone un ser menesteroso y extrovertido, extrovertido en cuanto menesteroso, necesitado de lo otro de sí, de lo mudable, para llegar a ser algo y para aspirar a ser feliz.

Tiempo y necesidad, pues, justamente los rasgos de lo humano, son las características que nos hacen permeables a la felicidad. Pero entonces, si Dios no puede acceder a *Glückseligkeit* ni a *Glück*, ¿Puede predicarse de Él *Seligkeit*?:

*Pero la suprema beatitud, la mayor autosatisfacción posible consigo mismo sí le conviene, y ciertamente entendida de tal forma que ninguna criatura puede jactarse más que de un parecido [con ella].*

¡Claro! La *Seligkeit* sí le corresponde, pues es independiente por su propio concepto, por su propia definición, de cualquier estado externo, como hemos establecido claramente desde el principio. Dios, por su propia constitución ontológica, no puede ser feliz, pero sí puede tener *Lust*: aquella que, introvertida, independiente de todo lo mudable, anida en la moralidad. Pero este placer es aquel que no nos puede robar nadie, luego también se lo debemos atribuir a los hombres en cuanto seres morales. Esto es lo que Kant ha hecho, recordémoslo, hace unas líneas. Pues bien, he aquí la sorpresa final del texto:

*Pues en las criaturas hay muchos objetos sensibles externos que tienen un influjo sobre su placer interno; pero sin embargo Dios es completamente independiente de las condiciones físicas. Él es concebido en sí mismo como la fuente de toda beatitud; es, asimismo, la ley misma personificada; de ahí que sea el único que goza de beatitud.*

El hombre tampoco puede gozar de *Seligkeit*; y no porque no pueda ser moral, sino porque en su placer interno aún son audibles los ecos, las reberveraciones de los estados externos hacia los que constitutivamente se encuentra vertido y de los que no puede no depender. Los objetos externos enturbian su placer interior, lo empañan. No puede deshacerse de ellos ni de su influjo. No puede cerrarse al fluir de ese río que continuamente lo atraviesa. Es decir, por lo mismo que puede ser feliz, aunque de hecho

no lo sea nunca, le está negada la beatitud. Y en Dios ocurre lo contrario: por lo mismo que goza la beatitud le está vedada la felicidad.

Encontramos un rastro de estas distinciones y de esta argumentación, aunque mucho más simplificada, en la *Crítica de la razón práctica*:

*A partir de aquí se puede comprender cómo la consciencia de esta facultad de una razón pura práctica puede producir por medio de la acción (la virtud) una consciencia de la supremacía sobre las inclinaciones y con esto, por tanto, de la independencia con respecto a las mismas y, en consecuencia, de la insatisfacción que siempre las acompaña y, por ende, un bienestar negativo con el propio estado, esto es, satisfacción, que es, en su fuente, satisfacción con la propia persona. La libertad misma se hace, de este modo (indirecto), capaz de un goce que no puede denominarse felicidad porque no depende de la recepción positiva de un sentimiento; tampoco, hablando con exactitud, beatitud, porque no incluye una independencia completa de inclinaciones y exigencias, pero que no obstante es parecida a esta última en cuanto al menos la determinación de la voluntad puede mantenerse libre de su influjo y, por ello, al menos según su origen, es análoga a la autosuficiencia que únicamente se puede atribuir al ser supremo.<sup>39</sup>*

---

<sup>39</sup> Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiemit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d.i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirect) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann. [Kritik der praktischen Vernunft. II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, V: 118] Un poco más atrás en este mismo capítulo aparece *Glück* una sola vez en el contexto de la polémica con el epicureísmo. La expresión no resulta sorprendente y podemos asociarla al significado de *Glück* como fortuna: *so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben sein mag* (“por mucho que le pueda ser favorable la fortuna de su propio estado físico”). El capítulo concluye con la



En este pasaje encontramos términos que —como *Neigung* y *Gefühl*— habremos de analizar en otro apartado, pero lo que nos llama ahora la atención en él es que, no se sabe si por apresuramiento o por afán de síntesis, aparecen puestos al mismo nivel los términos *Wohlgefallen* y *Zufriedenheit* (privado de reflexivo) —que el texto anterior se ocupaba de distinguir tan minuciosamente—, bien que con el nexo de una magnitud negativa. Según esta nueva manera de relacionarse, ¿podemos identificar el bienestar negativo con la satisfacción con la propia persona? ¿Es eso lo que implica la “manera indirecta” a la que se refiere el texto? Si estuviéramos en lo cierto, dado que *Glückseligkeit* es el máximo de *Wohlgefallen*, por su parte, y *Seligkeit*, por la suya, el máximo de *Zufriedenheit*, habríamos encontrado, al definir uno de los términos, la manera indirecta de definir el otro. Al menos en su origen, al menos en principio, podría tratarse de términos opuestos, como lo parecían a veces en el texto de Pölitz. El que comentamos ahora, sin embargo, deja las cosas así en este punto y pasa a caracterizar esta consciencia o *Zufriedenheit* como distinta de *Glückseligkeit* en que no requiere de la recepción positiva de un sentimiento, y como alejada de *Seligkeit* en cuanto a su nunca lograda autosuficiencia. Y esto sí nos proporciona un dato claro para añadir a los que vamos obteniendo de la *Seligkeit*, a saber, que requiere autosuficiencia, es decir, una independencia completa con respecto a las inclinaciones que los hombres nunca podrán alcanzar. Lo más que pueden conseguir es mantenerse libres de su influjo, cosa que en el texto de Pölitz se negaba explícitamente. Pero, en cualquier caso, esta liberación es precaria y solo momentánea, no puede constituir un modo de ser permanente; y de ahí que, en último término, la conclusión de los dos textos venga a ser la misma: *Seligkeit* solo posee Dios.

---

diferenciación entre *Glückseligkeit* y *Seligkeit* sin que *Glück* juegue en ella ningún papel.

## ***Glück, Glückseligkeit***

Ahora bien, en estos tres textos que acabamos de examinar, en los que se utilizan los términos *Glück*, *Glückseligkeit* y *Seligkeit* con el propósito de distinguirlos, parece que la que queda más clara es la diferencia entre el segundo y el tercero de ellos, hasta el punto de poder adjudicar, respectivamente, uno a los hombres y el otro a Dios. Cada vez que se entremete *Glück* con su impreciso significado es para sembrar la confusión. Para aclarar un poco su referencia habrá que recurrir a otros textos cuyo interés no es el de determinar ese atributo de Dios, sino, dentro de un ámbito estrictamente humano, el de preguntarnos cuál es la felicidad a la que podemos aspirar. Desaparezca, pues, *Seligkeit* para comprobar si en su ausencia se observa con mayor nitidez la oposición *Glück* / *Glückseligkeit*.

En otro capítulo de las *Vorlesungen über philosophisches Religionslehre* en las que nos hemos detenido hace unas páginas encontramos la discusión sobre las propiedades morales de Dios en un texto que será de gran importancia para el estudio del concepto de *Glückseligkeit*. Volveremos a él más adelante, pero de momento solo nos interesa fijarnos en su último párrafo porque, después de que durante todo el capítulo haya aparecido numerosas veces *Glückseligkeit*, en este párrafo está escrita dos veces la palabra *Glück* formando las siguientes expresiones: *scheinbares Glück* y *äußere Glücksumstände*. Se trata de replicar al último de los tres reproches inveterados que se han dirigido contra Dios: su injusticia.

*El tercer reparo es contra la justicia de Dios y tiene como objeto la pregunta: ¿por qué el buen comportamiento no guarda una proporción con el bienestar? Si lo examinamos con rigor encontramos que la desproporción entre los dos tampoco es tan grande y que al final la honradez es la mejor posición. Únicamente no debe uno dejarse cegar por el brillo externo que a menudo rodea a lo vicioso. Si uno mira a su interior entonces lee lo que dice Shaftesbury, la confesión de su razón:*

*¡eres un canalla! La intranquilidad de la conciencia le tortura sin fin; le atormentan reproches que le martirizan de tiempo en tiempo y toda su aparente felicidad es solo autoengaño y espejismo. Dicho lo cual, no se puede negar que en ocasiones lo más justo, si depende de que las circunstancias externas sean afortunadas, parece ser una bola de los hados. Sin embargo, quedaría eliminada toda moral —esto es, todo buen comportamiento motivado exclusivamente en el mandato de nuestra razón— en el caso de que nuestro verdadero valor debiera determinarse por el curso de las cosas y por el destino que nos toca. Todo el comportamiento moral se convertiría en una regla de prudencia; el propio interés sería el motor de nuestra virtud. Pero su tranquilidad, sus fuerzas y sus ventajas quedan desmentidas allí donde las leyes eternas de la moralidad nos reclaman; solo esto es la verdadera virtud merecedora de una futura retribución. Y si no hubiera ninguna desproporción entre moralidad y bienestar aquí en el mundo, entonces no nos quedaría ninguna ocasión para ser verdaderamente virtuosos.*<sup>40</sup>

En las dos expresiones marcadas encontramos la volubilidad, la inconstancia, a

---

<sup>40</sup> Der dritte Einwurf ist wider die Gerechtigkeit Gottes, und hat die Frage zum Gegenstande: Woher stehet Wohlverhalten und Wohlbefinden hier nicht in Proportion? Wenn wir es genau untersuchen; so finden wir, daß die Disproportion zwischen beiden eben nicht groß ist, und daß am Ende die Ehrlichkeit die beste Positio sey. Nur muß man sich nicht von dem äußern Glanze blenden lassen, der oft den Lasterhaften umgiebt. Siehet man in sein Inneres; so lieset man stets, was Shaftesbury sagt, das Geständniß seiner Vernunft: du bist doch ein Schurke! Die Unruhe seines Gewissens foltert ihn unaufhörlich; marternde Vorwürfe quälen ihn von einer Zeit zur andern, und all sein scheinbares Glück ist nur Selbstbetrug und Täuschung. Dessenungeachtet kann man nicht läugnen, daß bisweilen auch der Rechtschaffenste, wenn es auf äußere Glücksumstände ankommt, ein Ball des Verhängnisses zu seyn scheint. Allein es würde alle Moralität, d.h. alles Wohlverhalten, blos deswegen, weil unsere Vernunft es befiehlt, wegfallen, wenn unser wahrer Werth nach dem Laufe der Dinge und nach den Schicksalen, die uns begegnen, bestimmt seyn sollte. Alles moralische Verhalten würde sich in eine Regel der Klugheit verwandeln; Eigennutz würde die Triebfeder unserer Tugenden seyn. Aber /seine Ruhe, seine Kräfte, seine Vortheile da verläugnen, wo es die ewigen Gesetze der Sittlichkeit von uns verlangen; nur das ist wahre Tugend, die einer künftigen Vergeltung werth ist! Und wäre nun gar keine Disproportion zwischen Moralität und Wohlstand hier in der Welt; so bliebe uns gar keine Gelegenheit, wahrhaft tugendhaft zu seyn. [Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz). Kapitel: 2.Theil. Die Moraltheologie. 1.Abschn. Über die moralischen Eigenschaften Gottes. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:1081. Bis: S. xxviii:1081u.]

la que la fortuna nos tiene acostumbrados. También encontramos su referencia a un estado, a una situación externa, circunstancia o condición física, como Kant denomina en ocasiones a su versión al exterior. Es indudable que Kant utiliza este concepto para responder al reproche que se le hace a Dios, pero también para defender una funcionalidad de la fortuna que no puede dejar de recordarnos a la misión pedagógica que ya le había sido adjudicada desde Boecio. Aparte de esto, vemos aparecer en el texto otros atributos de la fortuna, como la bola, y sobre todo nos llama la atención la presencia de otro *Schicksalsbegriff* con el que todavía no nos habíamos encontrado: *Verhängnis*, que tendríamos que asimilar a la providencia o al destino más que a la fortuna. *Glück*, pues, nos muestra su doble origen: fortuna y *fatum*, mezclando sus atributos, se contraponen al ámbito de la moralidad.

Hay otro texto, centrado en el asunto de la felicidad y la dignidad de ser feliz, y al que, por tanto, tendremos que volver más despacio en otro momento de esta investigación, que nos interesa ahora para resaltar la oposición entre *Glückseligkeit* y *Glück*; se trata de la primera parte de *Acerca del refrán "Lo que es verdad en teoría no se cumple en la práctica"*. En este texto el primer término aparece 31 veces, mientras que el segundo aparece solo una vez, en la segunda de las notas, en la cual, para aclarar el malentendido de Christian Garve, Kant se ve precisado a definir el concepto "dignidad de ser feliz" (*Würdigkeit glücklich zu sein*):

*La dignidad de ser feliz es aquella cualidad de una persona, que descansa en la propia voluntad del sujeto, en correspondencia con la cual una razón universalmente legisladora (tanto de la naturaleza como de la voluntad libre) concordaría con todos los fines de esa persona, Es completamente distinta, pues, de la habilidad para conseguir...Glück.*<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> *Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige auf dem selbst eigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit sich ein Glück zu erwerben gänzlich unterschieden. [Über den Gemeinspruch ... (1793). Kapitel: I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:278uFu.]*

¿Buscarse la suerte? Pero si la fortuna es puramente azarosa, ¿cómo se puede buscar? Sin embargo, el propio Kant está estableciendo una diferencia entre esta suerte, éxito o salida afortunada que uno puede buscarse con mayor o menos habilidad, aunque en último término no haya ninguna garantía fiable de que se vaya a encontrar, y la felicidad, cuya posesión o reparto correspondería a una razón universalmente legisladora, y de la que tampoco sabemos si la podremos alcanzar. Observamos también aquí, entonces, como en otros textos ya citados anteriormente, que *Glück* se identifica con el azar, la fortuna, la inseguridad, mientras que *Glückseligkeit* tiene una connotación de estabilidad, permanencia, necesidad, que se remite a la racionalidad y la ley. Y este es el asunto que motiva la discusión con Garve, del que tenemos que separar cuidadosamente a *Glück*.

En el siguiente texto que hemos seleccionado, el fragmento de un Catecismo moral de la *Metafísica de las costumbres*, el término *Glück* aparece ensartado en la expresión *Glück des Lebens*. Recordemos el pasaje, que es atribuido a un alumno:

*...no siempre está en nuestro poder conseguirla (la felicidad: Glückseligkeit) y el curso de la naturaleza no se dirige por sí mismo de acuerdo con el merecimiento, sino que la suerte o fortuna de la vida (el que nos vaya bien en conjunto) depende de circunstancias que no están ni remotamente en poder del hombre.*<sup>42</sup>

De nuevo encontramos aquí la referencia a la vieja *Glückgöttin*, Fortuna, y a sus cambios incontrolables, a su volubilidad. No podemos esperar de esa suerte de la vida respeto por ningún mérito ni por ninguna ley. Pero inmediatamente, como en el pasaje anteriormente citado, el asunto es abandonado en favor de la postulación de un poder superior que domine aquello que el hombre no tiene en su poder.

En otro texto, en el que encontramos abundantes casos de *Glückseligkeit*, la

---

<sup>42</sup> *...es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind.* [Die Metaphysik der Sitten (1798). Kapitel: Anmerkung. Bruchstück eines moralischen Katechism. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:482.]

única vez que aparece *Glück* también es significativa:

*Dices: pues bien, yo no acepto ninguna ley moral; quiero buscar mi suerte aquí tan bien como pueda, y cuando acabe en este mundo ya no tengo nada más que temer. De este modo te comportas como un malvado y caes en un absurdo moral.*<sup>43</sup>

La única vez que se utiliza la palabra *Glück* como representante de todo un modo de pensar y de comportarse es para describir los del malvado, y no los del loco, ni los del pícaro ni los del necio. Así ocurre también en el siguiente texto, en el que, como, aunque no se diga, se miran las cosas desde la perspectiva del malvado, la persona honrada asume el papel de necio:

*Parece que es mejor no esforzarse en absoluto por vivir de forma adecuada a esta ley, sino procurar, en la medida de lo posible, favorecer la suerte en el mundo. De este modo, el pícaro más listo es el hombre más afortunado con tal de que pueda hacerlo de una manera tan astuta que no sea sorprendido; y aquel que se empeñe celosamente por vivir de acuerdo con la ley moral, sería un completo necio porque estaría posponiendo las ventajas del mundo e intentando atrapar las cosas que la ley moral le promete pero que no le puede proporcionar.*<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Sagst du: Wohlan ich nehme keine moralischen Gesetze an; ich will hier mein Glück suchen, so gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieser Welt durchkomme, so habe ich weiter nichts zu fürchten; alsdann handelst du als ein Bösewicht, und verfällst in ein absurdum morale. [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: A) Die reine rationale Theologie. a) Die transscendentale Theologie. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:320.]

<sup>44</sup> Es scheint besser zu seyn, daß man sich gar nicht bemühe diesem Gesetze adäquat zu leben, sondern sein Glück in der Welt, so viel als nur möglich, zu befördern suche. Auf diese Weise ist der klügste Schelm der Glücklichste, wenn er es nur so klug zu machen weiß, daß er nicht ertappt wird; und derjenige, der sich beeiferte, nach dem moralischen Gesetze zu leben, würde ein rechter Thor seyn, wenn er die Vortheile in der Welt hintennachsetzte und nach solchen Dingen schnappte, die ihm das moralische Gesetz verspricht, aber nicht leisten kann. [Ibidem Kapitel: Über den Zustand der Seele nach dem Tode. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:288f.]

## Conclusión

Parece que nos podemos dar ya por satisfechos con los textos que hemos analizado y que podemos empezar a extraer conclusiones. A lo largo de este apartado hemos examinado el significado y el desarrollo de una palabra muy especial y hemos podido constatar cómo aquél se iba complicando, nos iba mostrando facetas nuevas, nos descubría rasgos sorprendentes. Hemos asistido al estallido semántico por el que una palabra —*Glückseligkeit*— dispersaba su significado en otras múltiples: *Glück*, *Wohlbefinden*, *Wohlgefallen*, *Lust*, *Wohlverhalten*, *Gefühl*, *Zufriedenheit*, *Selbstzufriedenheit*, *Eigennutz*, *Schicksal*, *Verhängnis*, *Seligkeit*... toda una combinatoria de sentidos. También hemos tenido ocasión de observar cómo los significados cambian de sentido de acuerdo con el contexto y con la intención del texto, y cómo nos es difícil establecer un significado decisivo o definitivo.

Pues bien, siendo así las cosas, ¿no será una empresa desmesurada la de querer dotar de significado a una palabra como ésta? Y, por otra parte, ¿no podíamos haber llegado antes a esta conclusión con respecto a un término que ha sido durante toda la historia de la filosofía uno de los más importantes terrenos de disputa? ¿No podríamos, pues, habernos ahorrado esta fatigosa investigación lingüística que no nos ha conducido más que a lo que ya deberíamos haber sospechado desde el principio?

No estamos haciendo, ni mucho menos, una investigación histórica, no es nuestra intención explorar todos los conductos que han desembocado en el uso actual de este vocablo. No hemos pretendido esa exhaustividad; tan solo hemos tendido algún puente con el pasado en la estricta medida en que nos era necesario cuando nuestra confusión amenazaba con paralizar la marcha de nuestro estudio o cuando no le encontrábamos una salida al callejón en que nos habíamos metido. Pero cada vez que hemos hecho esto hemos aumentado correlativamente la ambigüedad, de manera que otra vez surge la misma pregunta: ¿era necesario este esfuerzo para mostrar la complejidad que ya podíamos haber sospechado?

Creemos que sí, que es absolutamente necesario que al estudiar los textos de Kant referidos a este campo semántico vayamos armados de una serie de precauciones

sin las cuales unas veces podría ocurrir que malinterpretáramos su pensamiento, pero otras veces podría suceder otra cosa si cabe más grave: que no entendiésemos nada. Lo hemos mostrado en alguno de los textos que hemos seleccionado: a veces es imposible poner de acuerdo el alemán con el español. Pero necesitamos, si no llegar a ese acuerdo, intentar al menos una aproximación. Y para eso hemos considerado necesario, en primer lugar, acudir a ciertos antecedentes que perviven y continúan hablando desde la palabra *Glückseligkeit* o desde otras próximas a ella; y, en segundo lugar, buscar en algunos textos de Kant ciertas distinciones fundamentales que nos aclaran, en parte, esta red semántica o, al menos, nos invitan a entrar en ella con cuidado.

Hemos encontrado también, a raíz de este examen, que el término que aparece más impreciso y que a veces es, decididamente, inoportuno, es *Glück*, puesto que cuando estamos considerando la diferencia entre los otros dos tiende a oscurecer esta distinción interponiéndose entre ellos, como hemos tenido ocasión de comprobar. En cambio, cuando lo sometemos a él directamente a examen, muestra claramente su diferencia con *Glückseligkeit* al remitirnos a un tiempo concreto y a una circunstancia externa y pasajera. Y aquí es donde mejor podemos reconocer los rasgos de la fortuna sobre todo, pero también en menor medida del *fatum*, que, como hemos explicado, tienden a entrecruzarse prácticamente desde que tenemos noticia de ellos. También se puede decir que ocurre en Kant algo parecido a lo que veíamos que ocurría en los textos de San Agustín que hemos comentado, a saber, que la fortuna queda demonizada, despreciada; y sobre el menosprecio de la prudencia o la sabiduría práctica —la habilidad para embridar a la indomable fortuna— hemos visto y habremos de examinar todavía numerosos textos de Kant.

No obstante, la índole de fortuna aparece también en *Glückseligkeit*, como cabría esperar de un compuesto formado a partir de *Glück*. Y así, perviven en *Glückseligkeit* la referencia a un estado, la mudanza, la dependencia y la receptividad. Así se entiende la insistencia en el carácter sentimental y subjetivo de la felicidad.

En cuanto a *Seligkeit*, hemos observado que se ha perdido toda relación con el destino y que ha sido marcado como término teológico. *Frau Sâelde* ha quedado olvidada y la noción cristiana de la Providencia ha ganado la batalla al azar en lo que a



esta palabra se refiere.

Sin embargo, no tenemos que perder de vista que la palabra que aquí más nos interesa, a saber, *Glückseligkeit*, no se identifica con *Seligkeit*, sino que Kant procura distinguirlas cuidadosamente —podría decirse que con más cuidado que el que pone en distinguir *Glückseligkeit* de *Glück*—. Y no debemos perder esto de vista porque la teoría de la felicidad en Kant siempre va a respetar esta diferencia y, en este sentido, a preservar lo que de *Glück* pervive en *Glückseligkeit*. Ahí es precisamente donde reside el gran problema de la felicidad en la filosofía de Kant: en la conservación de un conjunto de significados y en el ensayo de pensarlos, es decir, de reducir a concepto aquello que, como hemos visto al hablar de fortuna, no se deja apresar; o, dicho de otra manera, en el intento de hablar de lo que dejó mudo a Boecio. Esta conservación de la dimensión terrena de la felicidad aleja a Kant, como veremos, de la ética estoica y le conduce a un pensamiento atento a lo propiamente humano o a lo que podemos considerar como una filosofía práctica de la finitud. Pero esto ya es asunto de los capítulos venideros...

\*\*\*\*\*

Una vez introducidos mínimamente en el concepto de felicidad, si ahora queremos adentrarnos en su campo semántico inmediatamente nos encontraremos con una bifurcación en el camino. Ante nosotros se abren los dos ejes que, como iremos viendo, dibujan el espacio adyacente de la felicidad y que corresponden a la facultad de desear y al sentimiento de placer y displacer. Si bien nuestra trayectoria discurrirá al principio por el brazo de la facultad de desear, no deberemos perder de vista el otro brazo del dilema, al que habremos de saltar dentro de unas páginas.

## *Neigung*

*Es ist ein wunderbares Etwas in uns,  
das immer geneigt ist, die Dinge außer uns  
als bloßen Stoff zu behandeln.*

Schiller

De *Glückseligkeit* llegamos a *Neigung* a través de la definición de aquel vocablo que encontramos ya en el *Canon* de la *Crítica de la razón pura* y que se ha convertido en la canónica, aunque no por ello mejor entendida: “Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración)”.<sup>45</sup> En una u otra de sus variantes, encontramos esta proposición diseminada a lo largo de la obra de Kant. Y ello nos hace pensar en *Neigung* como un concepto elemental y simple, que se mantiene estable en todas sus apariciones y al que siempre podemos acudir para clarificar la red de significados de *Glückseligkeit* que hemos desplegado en el apartado anterior. Sin embargo, el sentido de este vocablo en la lengua alemana dista mucho de ser simple, como vamos a ver en seguida.

El verbo *neigen* procede al mismo tiempo de un verbo fuerte del que deriva también *nicken*, y que desapareció en el siglo XV, y de un verbo débil que ocupó su puesto. Esto explica la diversidad de sus sentidos. Su primera acepción es intransitiva y corresponde al antiguo verbo fuerte *nîgen* o a *neigen* usado en sentido absoluto: hundirse, caerse, sumirse, arruinarse, pero también inclinarse ante algo o alguien,

---

<sup>45</sup> *Crítica de la razón pura*, A806/B834

someterse a él, reverenciarlo. Existe también un uso transitivo que corresponde a *mhd neigen, nîgen machen*: bajar (la bandera o las armas ante el vencedor, por ejemplo); bajar la cabeza por el sueño, el dolor o la muerte; doblegar el corazón o el ánimo de alguien, someterlo, hacerlo obedecer, humillarlo, despreciarlo; inclinar la voluntad y la opinión de aquel que no sabe qué pensar o qué querer dando un peso mayor a uno de los platillos de la balanza y, en este sentido, convencerle. Su tercera acepción es reflexiva y corresponde al intransitivo *nîgen* y a *sich neigen*. Significa ponerse el sol, inclinarse (por ejemplo, el platillo de una balanza), declinar, tender hacia la muerte; inclinarse ante alguien; la tendencia del pensamiento y la opinión. La cuarta acepción es la del participio *geneigt*, que significa oblicuo, torcido, inclinado en el sentido de no recto pero también en el sentido de no imparcial en el juicio, sino con preferencia por una de las partes. Es en esta acepción donde encontramos la sinonimia con *Hang* y donde se hace más inteligible la relación metafórica con el fiel y los platillos de la balanza, una balanza lastrada. Así, corporalmente se puede estar inclinado a la fiebre o a la demencia; espiritualmente se puede tener una inclinación hacia la amistad o hacia los vicios.

En cuanto a *Neige*, el diccionario de Grimm recoge seis acepciones de esta palabra: la acción de inclinarse, ya en sus primeras apariciones interpretada como metáfora de la muerte; como verbo pronominal, la acción de inclinarse ante alguien o hacer una reverencia; el movimiento descendente que conduce hasta el final, tanto en el sentido espacial como en el temporal, y así, el final del día o de la vida, el movimiento declinante de los astros, el abismo o infierno; el estado de postración o decrepitud; el último poso que queda en un barril inclinado o en el aceite prensado, acepción de la que aparentemente derivan expresiones como *auf die Neige gekommen* (= estar arruinado, “en las últimas”, en bancarrota); y, por último, el resto de una cosa, lo que sobra, las sobras (de un banquete, por ejemplo).

En la palabra *Neigung* se distinguen un sentido propio y uno impropio. El primero se relaciona con el significado del verbo, que ya hemos visto: la reverencia o inclinación de la cabeza o de la rodilla, la inclinación del fiel y del platillo de la balanza —que se transfiere metafóricamente a las tendencias del cuerpo y del alma—; el estado

de postración, de desviación o declinación. De esta última acepción proviene el sentido matemático de *Neigung*, que hace referencia a la desviación con respecto a la perpendicular a una recta o a la posición relativa de dos rectas o dos planos no paralelos y que se representa mediante un ángulo. Frente a este sentido propio, el impropio se refiere a la tendencia del cuerpo o del espíritu que propende a un estado. Fue introducida por los místicos, que vertían así el término latino *inclinatio*.

Aunque los diccionarios nos advierten que la acepción que más nos interesa es la que transpone la imagen de la balanza con sus dos platillos y el fiel, no vamos a olvidar en adelante otros dos sentidos que hemos oído resonar también en los textos de Kant. Uno es el de sometimiento, sumisión, humillación. El otro es el de declive, decadencia, ocaso... caída.

La inclinación se define en los textos de Kant como el apetito (= *Begierde*) sensible habitual o que se ha convertido para el sujeto en regla.<sup>46</sup> Aparece relacionada con los conceptos de pasión en la *Antropología* y de interés en los demás textos, términos estos sobre los que tendremos que hablar en otros apartados. Se presenta como traducción del latín *inclinatio*, lo que hace que no plantee problemas su transcripción al español. Cobra una relevancia máxima en dos textos fundamentales —el dedicado a los resortes de la razón práctica en la *Crítica de la razón práctica* y la primera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*— en los cuales el asunto tratado es precisamente la contraposición entre las inclinaciones y el deber, tema que en este último texto forma la primera proposición de las tres que desarrollan el concepto de la buena voluntad en tanto que sometida a impedimentos y obstáculos subjetivos, en una

---

<sup>46</sup> Así aparece en los §§ 73 y 80 de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, así como en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*. Por ejemplo: *Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung (inclinatio)*. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von den Leidenschaften. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:265u.] En los escritos preparatorios para la introducción a la *Metafísica de las Costumbres* encontramos la siguiente definición: *Neigung (nisus habitus) ist eine fortdauernde Bestrebung (conatus) einen erkannten Gegenstand des Begehrungsvermögens in seiner Gewalt zu haben* [*Die Metaphysik der Sitten* (1798). Kapitel: [Nachlaß:] I. Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxiii:378.] El término latino que emplea Kant (*nisus*) resulta muy aclaratorio, pues se trata del participio perfecto de *nitor* y significa apoyarse. Las inclinaciones son, pues, puntos de apoyo, de descanso, de distensión, de renuncia al esfuerzo, de caída.

palabra, la voluntad finita.<sup>47</sup>

Estos dos textos se pueden considerar en cierto modo complementarios desde el punto de vista de la delimitación del concepto de inclinación que andamos buscando. Mientras en la *Fundamentación* se hace una disección de la inclinación con respecto al deber a lo largo de una serie de tres casos, en el texto de la *Crítica de la razón práctica* encontramos a estas dos instancias caracterizadas ya positivamente como sendos impulsos motrices (*Triebfedern*) de la acción. En el primero se intenta aislar la acción por deber dentro de la acción de un ser finito, que, como suya, presenta siempre motivos híbridos. Por eso Kant advierte cuidadosamente sobre cuál es el tipo de fenómeno en el que vamos a llevar a cabo esta suerte de proceso analítico: no en las acciones directamente contrarias al deber, ni tampoco en aquellas conformes al deber en las que entra en juego una inclinación mediata por su objeto,<sup>48</sup> sino solamente en aquellas en las que podemos suponer al mismo tiempo la presencia de los dos motivos: el deber y la inclinación. El problema está en que podemos suponerlos al mismo tiempo, pero ellos no pueden estar de hecho presentes los dos al mismo tiempo, puesto que por definición la presencia de una inclinación excluye de la acción la presencia del deber.<sup>49</sup> Esta es —no lo olvidemos— la proposición que en este pasaje de la *Fundamentación* intentamos probar.

De manera que nos encontramos con una serie de tres casos en los cuales la diferencia entre una acción por deber y por una intención egoísta es más difícil de notar. En palabras de Kant: “Mucho más difícil de notar es esta diferencia cuando la acción es

---

<sup>47</sup> Vid. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:397.

<sup>48</sup> *Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden.*

<sup>49</sup> En esta misma idea insiste Kant al final del capítulo dedicado a los resortes de la *Crítica de la razón práctica* mediante una colección de expresiones realmente taxativas. Recordemos el último párrafo: “La venerabilidad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; ella tiene su propia ley y también su propio tribunal y por mucho que se quisiera agitarlas juntas para suministrarlas, como un medicamento, al alma enferma, se separarían en seguida por sí mismas; pero, si no lo hicieran, la primera no haría ningún efecto y, aunque la vida física ganara con ello alguna fuerza, la vida moral desaparecería de allí sin salvación.” [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:89.]

conforme al deber y el sujeto tiene además y por añadidura inclinación hacia ella”.<sup>50</sup> Pero ¿por qué esta restricción precisamente a lo que es más difícil de analizar? ¿Por qué no analizar los casos en los que resaltan más claras las diferencias? Precisamente cuando reparamos en los fenómenos que han quedado excluidos de esta investigación encontramos las líneas fundamentales que dibujan en negativo lo que es la inclinación, pues las acciones contrarias al deber vamos a acabar demostrando que son fruto directo de la inclinación cuando consigamos demostrar que se trata de instancias alternativas, y en cuanto a las que surgen por una inclinación que opera indirecta y soterradamente y que pacta con el deber para obtener de ese pacto una ganancia mayor —y nunca mejor dicho en el caso del comerciante sagaz—, pertenecen al terreno de la sabiduría pragmática, que Kant pretende aproximar al venerable concepto de prudencia.

La inclinación tiene, pues, dos formas de hacer acto de presencia: o bien directamente o bien disimuladamente. Y, dentro de la primera, a su vez, encontramos dos orientaciones, a saber, la que se opone a la ley y la que coincide con ella (en la segunda no puede darse esta duplicidad de orientaciones porque la estrategia pasa por un pacto o compromiso con la ley, como acabamos de indicar). Pero entonces, si esto es así, resulta que la inclinación es lo que ya desde siempre está ahí de alguna manera, es lo que siempre nos tiene sometidos, es el peso que siempre ha inclinado la balanza. Y aún estamos hablando impropriamente cuando nos expresamos así, como si la inclinación fuera una, singular y determinada; puesto que lo que hay es más bien un juego de inclinaciones que emprenden estrategias variadas para dirigir nuestra acción, que son capaces incluso de aliarse con la alteridad absoluta, es decir, con la ley (moral). Las inclinaciones constituyen ese fondo o poso (*Neige*) multiforme del que siempre tenemos que partir, incluso si lo que queremos es acceder a la ley, pues esta no puede delimitarse, al menos para nosotros, sino precisamente como la liberación de ellas o como su alternativa. Por eso Kant, cuando tiene que proceder a la caracterización del deber, no tiene más remedio que hacerlo a partir de y desde este fondo insondable de las inclinaciones que, consideradas desde el punto de vista de la ley y de la buena voluntad,

---

<sup>50</sup> *Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subject noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat.*

son obstáculos y limitaciones, pero desde el punto de vista de la voluntad finita, constituyen su estructura.<sup>51</sup> Y así podemos entender esta maniobra tan complicada que realiza Kant en el pasaje que estamos comentando y que consiste, primero, en trazar los modos de presencia posibles de la inclinación tomando como criterio su relación con la ley y, segundo, limitarse al caso más difícil de los tres.

Pero no termina aquí la maniobra; falta aún un paso más. Para exponerlo, reiteramos la pregunta: ¿por qué fijarse en esta posibilidad, que es la más difícil de las tres? Evidentemente, porque las otras dos no sirven para el propósito que nos guía, a saber, no estudiar las inclinaciones —cosa que Kant no hace nunca directamente—, sino estudiar el deber: una de ellas por ser acción contraria al deber y la otra por no ser acción por deber. Una vez liberados de estas presencias de la inclinación, Kant procede a liberarse de lo que queda de ella por el procedimiento que podíamos llamar de “forzar el ejemplo”, que es el tercer paso, el que nos faltaba. Veámoslo en el primer caso de la serie: el del suicida que acaba no suicidándose por respeto al deber.

*En cambio, conservar la vida propia es deber, y además todos tenemos una inclinación inmediata hacia ello. Pero por eso mismo la temerosa solicitud que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene ningún valor interno y su máxima carece de contenido moral. Preservan su vida, ciertamente, conforme al deber, pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una aflicción sin esperanza han*

---

<sup>51</sup> O su carencia de estructura. En cualquier caso, no podemos en este punto por menos de recordar la brillante escritura de Ortega y Gasset: “En efecto, entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma.

El espíritu, el “yo”, no es el alma: pudiera decirse que aquél está sumido, y como náufrago, en ésta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una u otra inclinación: prefiere lo mejor, pero no querría nada por sí si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo, como el juez no existiría si no hubiese gentes interesadas que pleitean.” (“Vitalidad, alma, espíritu” en *El Espectador* V, OC Madrid, Revista de Occidente, 1966<sup>7</sup>, vol. 2, pág. 462) Ese teclado de las inclinaciones, tal vez incapaz de emitir una música armoniosa, es el que Kant está tomando en consideración para explicar de qué manera puede recaer sobre él el dedo del deber.

*arrebatado a un hombre completamente el gusto por la vida; cuando el desgraciado, con alma firme, más indignado por su destino que pusilánime o derrotado, desea la muerte y no obstante conserva la vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces su máxima tiene un contenido moral.*<sup>52</sup>

Lo que hemos denominado “forzar el ejemplo” es lo que ocurre en la última oración, en la que Kant aplica una especie de electrólisis por la cual los elementos que en principio aparecían aliados, a saber, el deber y la inclinación, y que nos hacían recordar el caso del comerciante avisado —si bien él tenía una estrategia racional y en nuestro caso se trata más bien de una coincidencia no razonada—, los dos ingredientes que aparecían armonizados y en paz, entran en conflicto y se enfrentan. Y esto se produce porque uno de ellos, justamente la inclinación, cambia de sentido, describe un viraje completo y, lejos de estar ya de acuerdo con lo que manda la ley, se pone en

<sup>52</sup> *Ibidem* S. IV:397. Bis: S. IV:398. Podríamos comparar este caso con la inclinación contraria, que es la inclinación a la muerte mencionada por Jean Améry y que él propone para reemplazar al impulso de muerte del que hablaba Freud. En esta referencia lo que nos interesa no es introducirnos en la discusión acerca del suicidio, sino reparar en cómo caracteriza el concepto de inclinación alguien que, como Améry, domina las lenguas alemana y francesa: “Tomemos la palabra como si fuera un jeroglífico. Inclinación es inclinación hacia algo, hacia abajo, ahí aparece el geotropismo, el signo que señala hacia la tierra, a la que pertenecemos. Inclinación hacia algo supone también declinación respecto a otra cosa: a la vida, al ser. Es una actitud o, más bien, una renuncia a la actitud, y en este sentido es algo pasivo. La inclinación hacia la muerte es algo que se sufre, incluso cuando el sufrirla es una forma de huir del sufrimiento de la vida. Es cóncava, no convexa. Pero ¿acaso la base empírica sobre la que se construye semejante especulación no encuentra su máximo punto de referencia en la muerte voluntaria, un acontecimiento activo en sumo grado? (...) ¿Acaso todas estas maneras inauditas, violentas, del levantar la mano sobre uno mismo no son pruebas irrefutables del concepto de *pulsión* frente a mi concepto más suave de *inclinación*? Estoy tan poco seguro como en su tiempo lo debió de estar Freud cuando hizo pública su especulación para disgusto de sus partidarios. Sería ridículo negar el esfuerzo de decisión que nos exige la muerte voluntaria. Sólo que yo sé por experiencia propia y después de tomar nota de abundante bibliografía competente, que quizá, y a pesar de la pulsión de vida que actúa por encima de nuestra conciencia hasta el último momento, este esfuerzo es menor de lo que opina quien no está afectado, quien no se inclina hacia abajo. Pues la muerte voluntaria es algo más que un puro acto de autoaniquilación. Es un largo proceso de inclinarse hacia abajo, de acercamiento a la tierra, una suma de muchas humillaciones que no pueden ser asumidas por la dignidad y la humanidad del suicidario, es, y utilizo una vez más una palabra francesa desgraciadamente intraducible, un *cheminement*, una progresión sobre un camino que quizá ya estaba trazado, quién sabe, desde el principio.” (*Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, trad. Siguán Boehmer y Aznar Inglés, Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 81-82) Merece la pena guardar en la memoria esta distinción entre pulsión e inclinación para cuando, más adelante, tratemos del primero de los dos conceptos. Por lo demás, lo que Améry aporta a la explicación de *Neigung* pensamos que es acorde con lo que hemos venido encontrando en este apartado.



contra. Este giro diametral se produce por la ocurrencia de una desgracia (*Unglück*) o, dicho de otra manera, por la huida de la buena fortuna, cosa que no puede dejar de recordarnos a la situación de Boecio. La mala fortuna actúa, pues, como catalizador, aquel elemento que propulsa las reacciones químicas permaneciendo él mismo inalterado (ya sabemos que la fortuna es alteración completa, por otra parte). En este caso provoca la disociación, favorece el análisis, de tal forma que podemos acceder por fin al deber puro, al deber por el deber.<sup>53</sup>

Como hemos observado, el deber sólo aparece en todo su brillo cuando somos capaces de desactivar la inclinación. Pero esta operación es tan complicada, conlleva un esfuerzo analítico tal, porque las inclinaciones por lo general están siempre presentes. Nosotros, que queremos comprender lo que son las inclinaciones, nos encontramos con que en los textos de Kant lo que interesa es más bien ignorarlas para que resplandezca el deber, que es lo que él está investigando. Y en este sentido tenemos que ir aquí a redropelo de sus textos. Mientras él va quitando inclinaciones hasta que aparece el puro deber, nosotros debemos ir fijándonos más bien en esas capas de las que nos vamos despojando, quedándonos con la ganga mientras él va buscando la mena.

El segundo de los casos que Kant presenta tiene la misma estructura: se trata igualmente de despojar al hecho del deber de toda coincidencia con la inclinación. Es el caso de la filantropía, pero forzada o transmutada en misantropía. Y de nuevo el hecho que obra la transformación en su contrario es la aflicción y el dolor, que traen como consecuencia la insensibilidad y la indiferencia ante la situación ajena. El estado previo a la transmutación puede confundirse, como Kant mismo reconoce en este caso explícitamente, con el pacto de la inclinación con la razón. El revés de la fortuna actúa otra vez como enzima que favorece la disociación entre el deber y la inclinación.<sup>54</sup>

Y llegamos al tercero de los casos que Kant propone para realizar este análisis. Se trata del más difícil, puesto que en él parece rizarse el rizo al hablar precisamente del

---

<sup>53</sup> Recordemos que en *La consolación de la filosofía* aparecía como *phármakon*, la sustancia que tiene en el contexto médico prácticamente la misma función que acabamos de enunciar.

<sup>54</sup> No obstante, para este caso se presenta también un ejemplo no forzado: el del hombre de temperamento frío e indiferente, el del melancólico misántropo por naturaleza. Si el suicidario del que habla Améry es el hombre inclinado a la muerte, un espíritu enfermizo o negador de la vida, el misántropo es su réplica para este caso.

deber de ser feliz, cuando hasta ahora hemos venido considerando a la felicidad como la satisfacción de todas las inclinaciones, es decir, como lo contrario al deber. Y este era justamente el contenido de esta primera proposición sobre el deber: que se opone a las inclinaciones, que debe desprenderse de ellas para poder mostrarse como lo que propiamente es. Ahora, sin embargo, y como ejemplo culminante de esta serie, se dice que hay que ser feliz por deber.

La aporía se resuelve mediante los conceptos de todo y parte y forzando el ejemplo hasta el extremo de una conducta enfermiza propulsora de placeres morbosos. Es el caso del gotoso o de cualquier adicto capaz de olvidar su tendencia natural a la felicidad en favor de un placer insano. De nuevo un caso de insania, de inclinación contraria a la vida. Y el deber, que acude para suplir el impulso hacia la felicidad, entendida aquí como salud. Y de nuevo un dolor como reactivo, como desencadenante de la disociación antinatural entre inclinación y deber que, como reconoce Kant, en la mayoría de los casos caminan juntos. Si la felicidad es un concepto de totalidad, en este caso se descompone en impulsos contradictorios que quieren imponerse unilateral y caprichosamente y, de esta forma, la parte se rebela contra el todo y anuncia su destrucción. Entonces el deber restablece la armonía recomponiendo por la fuerza de la ley este destroz de energías dispersas. Proponiendo una nueva totalidad, la de la ley, se arregla el caos en el que han caído las inclinaciones.

Pero este ejemplo, de una importancia tan fundamental para nuestra investigación, no deja de plantear serios interrogantes. Por una parte, ¿es que se da o se ha dado alguna vez una situación de armonía, de paz, una situación homeostática en el dominio de las inclinaciones? El asunto es muy importante para nuestra investigación porque nos urge saber si tenemos derecho a atribuir a las inclinaciones la nota de la armonía, el orden, el equilibrio, o no. Kant acude en seguida a darnos una respuesta contundente:

*Pero el precepto de la felicidad está constituido en varias partes, de tal modo que hace un gran daño a algunas inclinaciones y el hombre no puede hacerse un concepto determinado y seguro de la suma de la*

*satisfacción de todas bajo el nombre de felicidad; por lo cual no es de admirar que una inclinación única y bien determinada en cuanto a lo que promete y al tiempo en que puede ser satisfecha, puede preponderar sobre una idea vacilante...*<sup>55</sup>

Es de temer que esa idea vacilante sea la de *Glückseligkeit* y que, siendo así de fluctuante, no sea capaz de proponer una paz (*Befriedigung*) como la que necesitamos para el terreno de las inclinaciones. Basta con que una se insolente para que este gobierno débil pierda el mando, la balanza se incline y pondere a favor de esa inclinación rebelde, y tenga que venir la ley a imponer el orden. Pero, si esto es así, si la armonía de las inclinaciones es tan delicada y precaria, ¿hay que entender entonces que la situación natural, habitual, de partida, es de desequilibrio, de enfermedad?

Pero dejemos de momento esos interrogantes, que más tienen que ver con el concepto de felicidad que con el de inclinación, y vamos a recolectar lo que hasta ahora hemos podido sacar en limpio de este pasaje de la *Fundamentación*. Hemos comprobado en él cómo hay que proceder para estudiar lo que es la inclinación.<sup>56</sup> Y en pocas palabras se podría decir que el procedimiento es contrario al que Kant desarrolla. Así, cuando él se empeña en despojar a la acción de su residuo sensible, nosotros, que queremos analizar ese poso, ese resto, esa ganga, tenemos que recogerlo. Mientras él va restando, depurando, analizando... nosotros vamos sumando espesores, mezclando impulsos, acumulando capas, hasta que, quedándonos con todo lo que sobre, con todas las sobras, logremos hacernos con un terreno caótico, ingobernable, que constituye nuestro lastre, nuestro peso. Mientras Kant tiene que forzar los ejemplos o recurrir a los casos de los desgraciados, de los desesperados o de los enfermos, nosotros para estudiar el dominio de las inclinaciones más bien tenemos que fijarnos en los fenómenos sin

---

<sup>55</sup> *Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne...* [Ibidem, S. IV:399.]

<sup>56</sup> Encontramos aquí, como así mismo en el texto que pasamos a comentar en seguida, un caso más del procedimiento sustractivo del que hemos hablado en la introducción.

forzarlos en nada, sin ejercer sobre ellos ninguna violencia, simplemente *dejándolos ser*, pues la inclinación es aquello que ya desde siempre está ahí, en lo que estamos desde siempre ya instalados, lo primero o prioritario, como leemos en otro texto relevante para nuestro asunto, a saber, el dedicado a los motores (*Triebfedern*) de la razón pura práctica en la *Crítica de la razón práctica*:

*Ahora bien, encontramos nuestra naturaleza como seres sensibles constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, sea de la esperanza o del temor) se impone lo primero y nuestro sí mismo patológicamente determinable, aunque es inutilizable mediante sus máximas para una legislación universal, sin embargo, talmente como si él constituyera nuestro todo sí mismo, se esfuerza en hacer valer sus pretensiones con prioridad, y como las primeras y originarias.*<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Nun finden wir aber unsere Natur als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:74.] Ya el comienzo de este fragmento (*Nun... aber*) sirve de botón de muestra para lo que hemos denominado en la introducción procedimiento sustractivo, así como también otras expresiones diseminadas a lo largo del capítulo y que están referidas a las inclinaciones. Valga esta pequeña recopilación: *den Widerstand aus dem Wege schafft, die Weräumung eines Hindernisses, Wegschaffung des Gegengewichts, den Hindernden Einfluß der Neigungen durch Demütigung des Eigendünkels schwächen, unvermeidlichen Zwänge der allen Neigungen, Disziplin, Joch...* Se explica en todas ellas de qué modo (*auf welche Art*) puede convertirse la ley moral en motor, puesto que ya ha quedado advertido al principio del capítulo que no podemos ir más allá en la explicación, que no podemos saber cómo (*wie*) una ley puede ser el fundamento de determinación de la voluntad: *so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei* [ibidem, S. V:72.] En otras palabras, solo podemos explicar la presencia de la ley moral en nosotros por sus efectos en nuestra facultad de desear sensible, en nuestras inclinaciones, y nunca tal y como es en sí misma. Y estos efectos son ellos mismos sustractivos, mermantes, humillantes, violentos, disciplinarios. Como podemos comprobar, el procedimiento sustractivo se dice y además es, o se dice porque es; no se trata de una mera forma de hablar, sino que ante todo se atiende al fenómeno, dice lo que es.

Los dos textos coinciden, pues, en presentar a las inclinaciones como lo omnipresente, cosa que ya sabíamos desde la definición de *Neigung* como apetito sensible habitual con la que abrimos este apartado. Pero el texto de la *Crítica de la razón práctica* añade la consideración de *Neigung* como *Triebfeder*, como resorte o motor, término que se define en el mismo como “el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya en virtud de su propia naturaleza necesariamente conforme con la ley objetiva”.<sup>58</sup> Aunque el asunto principal del texto es de qué modo la ley moral misma puede convertirse en motor de la razón pura práctica, si vamos leyendo qué ocurre cuando no lo hace encontramos que los motores de la razón práctica no pura son las inclinaciones, los motores de la sensibilidad. Y así llegamos a la consideración de la inclinación como *Triebfeder*, fundamental para la descripción que estamos intentando llevar a cabo. A partir de aquí podemos relacionar este concepto de motor o motivo por el que se mueve la voluntad con la serie de ejemplos que antes hemos analizado y concluir que lo que allí denominábamos “forzar los ejemplos” consistía en eliminar de esas situaciones hipotéticas todo motor sensible para quedarse solamente con el motor racional práctico, con la ley moral considerada como deber. Y a la luz de lo que hemos leído en este pasaje de la *Crítica de la razón práctica*, comprobamos que no era muy desatinada la expresión que empleábamos, puesto que la razón pura como motor impone una constricción, una violencia, una torsión forzada a la cohorte de las inclinaciones que Kant no duda en calificar como ajena o indiferente al disfrute de la vida.

Ahora bien, a partir de lo que hemos dicho no debemos extraer la idea de que las inclinaciones forman una especie de suelo firme que se agita y se violenta por obra del motor puro práctico, de la ley moral. No; ellas mismas son río revuelto o el légamo en que se van sedimentando sus remolinos; por eso afirma Kant en otro pasaje que “el contento estético, que descansa en la satisfacción de las inclinaciones, por muy refinadas y discretas que estas sean, no puede ser nunca adecuado a aquello que se

---

<sup>58</sup> Wenn nun unter *Triebfeder* (*elater animi*) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist... [*ibidem*, S. V:71u. Bis: S. V:72.]

piensa". Este texto, un alegato en contra de las inclinaciones, es taxativo:

*Pues las inclinaciones cambian, crecen con el favor que se les otorga, y dejan siempre un vacío aún mayor que el que se ha creído llenar. De ahí que sean siempre onerosas para un ser racional y, aunque no sea capaz de deshacerse de ellas, le imponen el deseo de quitárselas de encima.*<sup>59</sup>

Las inclinaciones aparecen aquí como fuentes de displacer, de sufrimiento, debido a su cambio y a su perpetuo crecimiento. Es una ilusión creer que puedan aplacarse, pues su devenir no obedece a ninguna ley ni es, por ello mismo, predecible. La inclinación, dice Kant un poco más adelante en el mismo texto, es ciega y servil (*blind und knechtig*), es servidumbre a su propio crecimiento, a su propio poder; un crecimiento sin regla, sin determinación: ciego. Y al mismo tiempo nos advierte que el intento de quitarse ese peso de encima es un deseo vano. Y de nuevo aparece el concepto de peso (*Last*), de desequilibrio (de los platillos de la balanza), de estar arrojados, lanzados, tirados, en una continua pero inconstante caída.

---

<sup>59</sup> *Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein.* [ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. Akad. (1905ff.), S. V:118.] J.R. Silber („Der Schematismus der praktischen Vernunft“, en *Kant-Studien* 56:3/4, 1966, pág. 259) comenta así este pasaje: *Die Blindheit der Neigungen liegt darin, dass sie von sich aus nicht über ihrer Eignung oder gegenstellung zu sittlichem Ausdruck aussagen. Und ihr knechtischer Charakter liegt darin, dass sie das Selbst veranlassen, sich durch Empfindungen determinieren zu lassen, und so eine ständige Bedrohung für autonom-vernünftiges Verhalten darstellen.* Dado este estado de cosas, lo que tiene que hacer la razón práctica es proporcionar un esquema, es decir, poner en relación la ley moral con el tiempo, hacerlos conmensurables. Sobre ello trataremos en un apartado posterior de este trabajo.

Al proponer la libertad como independencia del vacío permanente que conlleva la inclinación, Kant estaría pensando, según Rogozinski, en otro modo de temporalidad más allá del nihilismo: “sería rebasar la sucesión incesante y monótona de placer y displacer, conjurar el vacío de la existencia, el eterno retorno del hastío” ( *Le don de la loi*, Paris, PUF, 1999, pág. 249).

## *Leidenschaft, Affect*

*ist die Vernunft ein Magnet  
so sind die Leidenschaften Winde*  
Pope

*Leidenschaft* es un vocablo bastante moderno en la lengua alemana. Su introducción se sitúa en el siglo XVII y, según el Diccionario de Grimm, la incorporación de *Leidenschaft* cuando ya existía *Leiden* —término más antiguo y de parejo significado— obedeció a la necesidad de vigorizar un sentido que ya palidecía y que había que rescatar en toda su fuerza debido a la conveniencia de traducir el francés *passibilité*.

Ahora bien, dentro del antiguo *Leiden* encontramos una interesante dualidad de significados que, aunque de momento parezca alejarnos del término que estamos estudiando, tal vez nos sirva para regresar a él con algunas ideas más claras. En los dialectos germanos existía una palabra que en ahd dio lugar a *lîdan* y que significaba ir, llevar, viajar (= *gehen, ziehen, wandern*) y navegar;<sup>60</sup> y otro que también dio lugar a la misma palabra y que significaba soportar, padecer, tolerar (= *dulden*). El vocablo ahd *lîdan*, que aparece documentado desde la segunda mitad del s. IX, procede, pues, de dos vocablos más antiguos ninguno de los cuales tiene que ver con el actual *Leid*, puesto

---

<sup>60</sup> Hay que buscar la raíz de este término en *leiten* (conducir, guiar), emparentado con el lenguaje de los marinos (*Lotse* es el práctico de un puerto, el que conduce a los barcos en la recalada).

que ahd *leid* aparece también documentado por su parte.

Lo que llama la atención aquí es que viajar esté emparentado con sufrir en el sentido de padecer y ambos tengan a la par una connotación negativa. El Diccionario de Grimm atribuye este desplazamiento semántico a la mentalidad germánica, que tendía a asociar el viaje con la emigración, la desgracia y la nostalgia de la patria (*Heimweh*), lo cual no es de extrañar en un pueblo que tuvo que ir desplazándose forzosamente hacia Occidente huyendo de los pueblos eslavos.<sup>61</sup> Conviene retener entonces que *Leiden* esconde en su interior, incluso en el alemán actual y por tanto en el de Kant, el significado de *reisen* junto con el de *dulden*, o más bien que de la confluencia de los dos surge un sentido connotado aciago que tiene su razón de ser en la pasividad más que en el hecho del desplazamiento en sí y que será este el sentido que luego se transmita a *Leidenschaft*.

*Leiden* significa ser trasladado, ser alejado del lugar familiar y habitual, verse forzado a emigrar —y tenemos que expresar estos verbos en voz pasiva si queremos conservar el antiguo sabor del vocablo—. Y, a partir de ahí, significa también verse expuesto al dolor, a la posibilidad más que segura de que advenga el sufrimiento. La palabra *Leiden* siempre conservará, junto a su significado de dolor (= *Schmerz*), su primitivo sentido de pasividad entendida como condición de posibilidad del dolor, como la situación de desamparo, de desprotección en la cual puede aparecer la dualidad activo/pasivo (= *handeln/leidend*), situación a la que solo se llega tras abandonar el *êthos*, el suelo familiar. En esta línea de sentido podemos entender el significado de *Leiden* como *gestatten*, *erlauben*, *zulassen*, casi siempre acompañado de partículas negativas que marcan el límite más allá del cual se encuentra lo ya intolerable, lo ilícito, lo inaceptable o lo abominable. Esta acepción se puede encontrar en oraciones de sujeto material, como cuando se afirma que un árbol no soporta más trasplantes. Puede que una persona no pueda sufrir a otra, que un gancho no soporte más peso, que no se soporte más tiempo en un sitio y haya que salir de él. Por el contrario, la expresión *sich leiden* significa ser apropiado, rimar, quedar bien en una situación o lugar.

---

<sup>61</sup> El caso es comparable al del sustantivo *Elend*, que también procede del vivir en tierra lejana y extraña.



Pues bien, como hemos visto, a partir del significado primitivo de *Leiden*, que ya había quedado un tanto desdibujado por sus acepciones derivadas, se produce la introducción de *Leidenschaft* y así, en los diccionarios bilingües francés-alemán del siglo XVII encontramos *Leidenschaft* como *passibilité, corporis aut animi debilitas*. En este sentido utiliza también la palabra Christian Wolff. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVIII el significado de la palabra queda delimitado a los movimientos violentos del alma y de traducir el término francés *passibilité* pasa a traducir el francés *passion*, vocablo para el cual no existía un equivalente en lengua alemana. De este punto al significado que vamos a ver en los textos de Kant solo resta la incorporación de la interpretación kantiana según la cual la conmoción o perturbación violenta del alma tiene que venir dada como efecto de un apetito sensible que se haya convertido en inclinación permanente. En la lengua alemana, sin embargo, la asociación con el apetito sensible no se contempla como un ingrediente necesario de la pasión, hasta el punto de que a veces cabe encontrar opuestos los vocablos pasión y sensibilidad, sobre todo en referencia a la pasión más tratada por todo tipo de textos, que es la pasión amorosa.

En los textos de Kant llegamos a *Leidenschaft* siguiendo la definición del § 73 de la *Antropología*, que presenta la pasión como “la inclinación difícil o imposible de dominar por la razón”. Tanto en éste como un poco más adelante, en el § 80, encontramos la misma relación con *Neigung*, que en ambos casos funciona como género próximo. La pasión es, pues, un modo de la inclinación, del apetito sensible habitual.

Pero una vez hecha esta filiación surgen todas las preguntas. Y la primera viene dada por la definición misma: ¿cuál sería la diferencia específica? O, dicho de otro modo, ¿qué es lo que hace diferente a la pasión de las otras inclinaciones? O ¿por qué la razón no puede dominar esta inclinación? En el § 80 dice Kant que la pasión es “la inclinación por medio de la cual la razón se ve impedida para comparar con la suma de todas las inclinaciones con vistas a una cierta elección.” La diferencia entre la pasión y la inclinación radica, pues, en que en la primera la función de la razón queda en suspenso, impedida por un mecanismo que resulta ser el mismo que veremos actuar en el afecto (= *Affekt*).

Y aquí entraríamos en la segunda pregunta: ¿por qué Kant compara siempre la pasión con el afecto? Pues, ciertamente, el libro III de la primera parte de la *Antropología* casi podría decirse que está dedicado por igual a los dos conceptos, que se reenvían continuamente el uno al otro en una complicidad que resulta tanto más sorprendente cuanto que el afecto, por su propia definición, no corresponde a la facultad de desear —a la que está dedicada este libro III—, sino al sentimiento de placer y displacer.<sup>62</sup> La razón habría que buscarla precisamente en ese mecanismo del que hablábamos hace un momento, que actúa tanto en las pasiones como en los afectos, aunque Kant prefiere exponerlo primeramente en éstos. Y también en otro rasgo común que puede pensarse como consecuencia del anterior: que tanto los afectos como las pasiones desembocan en sendas enfermedades del alma.<sup>63</sup>

El afecto no pertenece a la facultad apetitiva porque en él no cabe representación del futuro, ya que está completamente entregado a la tormenta del presente. Como no le es posible una apertura al futuro, también le está vedada al sujeto la autodeterminación con vistas a producir el objeto de esa representación,<sup>64</sup> que es la nota definitoria de la facultad de desear. Se trata, por el contrario, de un ataque “por sorpresa de la sensación, por el cual resulta suprimida la presencia de ánimo (*animus sui compos*). Es, pues, precipitada, esto es, crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión (es imprevista)”.<sup>65</sup> El afecto vive, pues, en el presente, y en eso se diferencia de la pasión, que se abre hacia el futuro y es capaz de hacer planes, que permite forjar principios prácticos contrarios al deber y, en esta medida, es el origen

<sup>62</sup> Al tratar de los afectos saltamos de la facultad de desear al sentimiento de placer y displacer, es decir, saltamos de uno al otro eje en los que decíamos que se estructura el campo semántico de la felicidad. El salto, como hemos visto, lo da Kant, y nosotros preferimos darlo con él porque nos ayuda en la tarea de resaltar este mecanismo que actúa en los dos y que encontramos muy relevante.

<sup>63</sup> Así lo expone, en efecto, Kant: “Estar sometido a afectos y pasiones es siempre una enfermedad del ánimo (= *Gemüth*), pues ambas excluyen el dominio de la razón”. [ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: (Einleitung) Vom Begehrungsvermögen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:251.]

<sup>64</sup> “Deseo (= *Begierde*) (*appetitus*) es la determinación de la forma de un sujeto mediante la representación de algo venidero como efecto de la misma”. (*Ibidem*) Con esta definición, como se sabe, comienza la sección dedicada a la facultad de desear en la *Antropología en sentido pragmático*.

<sup>65</sup> *Der Affect ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d.i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist unbesonnen)*. [*Ibidem*, Kapitel: Von den Affecten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:252.]

del vicio.

*Se entiende fácilmente que las pasiones, puesto que son compatibles con la meditación más tranquila y, por lo tanto, no tienen que ser irreflexivas como el afecto, y por ello tampoco tormentosas ni pasajeras, sino que, arraigándose, pueden incluso coexistir con el sutil argüir, hacen el mayor quebranto a la libertad y si el afecto es una borrachera, la pasión sería una enfermedad que rehúsa toda medicina y por ello es mucho peor que todas aquellas conmociones pasajeras del alma que, al menos, impulsan el propósito de corregirse; en vez de eso, la pasión es un hechizo que excluye también la corrección.*<sup>66</sup>

Esta previsión o premeditación que caracteriza a la pasión en oposición al afecto nos lleva a admitir en ella la presencia de la razón, que queda excluida del afecto. La apertura hacia el futuro propicia la producción de principios prácticos y, por ende, el concurso de la razón. Así se explica que Kant adjudique la pasión a las criaturas racionales y se la niegue a los animales<sup>67</sup> y que la distinga del mero padecer de la facultad apetitiva.<sup>68</sup> La pasión no es un mero padecimiento, sino que requiere la cooperación de la voluntad humana. De ahí que sea imputable, como el vicio al que da origen.

Y una vez indicadas estas diferencias fundamentales entre el afecto y la pasión

---

<sup>66</sup> *Man sieht leicht ein, daß Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Überlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen wie der Affect, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem **Vernünfteln** zusammen bestehen können, —der Freiheit den größten Abbruch thun, und wenn der Affect ein Rausch ist, die Leidenschaft eine Krankheit sei, welche alle Arzneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehende Gemüthsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt.* [*Ibidem*, Kapitel: Von den Leidenschaften. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:265u. Bis: S. VII:266] La palabra en negrita la he señalado yo.

<sup>67</sup> “Tampoco tratándose de los simples animales se llama a la inclinación más vehemente (por ejemplo, a la unión sexual) pasión porque ella no tiene razón, única que funda el concepto de libertad y con la cual choca la pasión y cuyo estallido puede imputarse, pues, al hombre.” [*Ibidem*, A. Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:269.]

<sup>68</sup> *Vid. ibidem*. El mero padecimiento de la facultad apetitiva queda asimilado al instinto y distinguido de esa forma de la pasión, en la que además de un padecer hay una actividad de la razón.

empezamos a entrar en la sospecha de que Kant desdobla el sentido del vocablo *Leidenschaft* en dos vertientes: *Affekt* y *Leidenschaft*. A la primera corresponde la mera *passibilité*, la imprevisión, la subitaneidad y la irreflexión; a la segunda, la *passion*, la premeditación, el devenir lento y la razón. A la primera corresponde el presente y a la segunda el futuro, y de ahí que la primera pertenezca al sentimiento de placer y displacer y la segunda a la facultad de desear. En realidad, se trata de dos términos sinónimos en el alemán usual y Kant, en aras de la claridad terminológica, utiliza cada uno de ellos con un significado diferente de los dos que habíamos visto que quedaron mezclados en el término *Leidenschaft*.

Pero aún no hemos analizado el mecanismo que opera tanto en el afecto como en la pasión. Kant lo explica primero en el afecto valiéndose del ejemplo de la copa hecha añicos y dice que el amo “se abandona completamente a este único sentimiento de dolor (sin hacer rápidamente en el pensamiento aquel cálculo [que consistiría en comparar el valor de la copa rota con el de su inmensa e intacta fortuna]); no es maravilla, pues, que le siente como si hubiera perdido su felicidad completa”.<sup>69</sup> La que debería haber hecho ese cálculo era precisamente la razón; como ha sido neutralizada, como no puede calcular, la rotura de la copa adquiere una resonancia incalculable y se convierte en la quiebra de la felicidad entera. El cálculo que echamos de menos aquí es el que enmarca la parte como componente de una totalidad. Y su falta implica, consecuentemente, la confusión de la parte con el todo. En el afecto, pues, la entrega al presente es tan completa que nos falta un término de comparación y entonces un placer o un dolor —que se sienten actualmente— no pueden cotejarse con los que no nos afectan actualmente y que habrían de ser traídos a presencia por la razón.

En § 76 aparece otro ejemplo de signo contrario —el de la alegría (= *Freude*)— cuyo comentario resulta igualmente esclarecedor para la comprensión de este

---

<sup>69</sup> *Nun überläßt er sich aber ganz allein diesem einen Gefühl des Schmerzes (ohne jene Berechnung in Gedanken schnell zu machen); kein Wunder also, daß ihm dabei so zu Muthe wird, als ob seine ganze Glückseligkeit verloren wäre. [Ibidem, Kapitel: Von den Affecten insbesondere. A. Von der Regierung des Gemüths in Ansehung der Affecten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:254.]* Salta a la vista el paralelismo que existe entre este ejemplo y uno de los que hemos analizado en el apartado de *Neigung*, a saber, el del deber de ser felices y la inclinación del enfermo de la gota. Tanto en uno como en otro caso nos encontramos con la confusión entre la parte y el todo como origen de la desgracia.

mecanismo que estamos estudiando. La alegría, cuando no está moderada por el cuidado de ningún dolor, se desata hasta llegar a poner en peligro la vida más aún que la aflicción, pues “el ánimo se abandona enteramente al afecto de la esperanza por la apertura inesperada de la perspectiva de una felicidad inconmensurable”.<sup>70</sup> Aquí también falta la medida. Mientras en el ejemplo anterior tendría que ser proporcionada por la razón, ahora es la experiencia la que tendría que aportarla. Y, en efecto, la experiencia suele suministrar dolor e incitar a su cuidado. El dolor sirve de medida al placer lo mismo que el placer al dolor; si falta esta limitación recíproca, entonces surge el afecto como resultado de la ausencia de límites.

La definición de *Leidenschaft* a partir de *Neigung* que leemos en el § 80 insiste en el mismo mecanismo, esta vez presente en las pasiones: el de la imposibilidad de comparar y, por ende, de elegir; o, dicho de otro modo, el de la incapacidad de determinar algo mediante la determinación previa de aquello que lo rodea y tomando en ello su medida y su límite. Es el mecanismo de lo inconmensurable, que se destaca con arrogancia como lo único y no soporta la comparación con nada más, es decir, no tolera la pertenencia a un todo. La parte se arroga papel de totalidad <sup>71</sup> y es este mecanismo el que impide la función de la razón que consiste en medir, calcular, comparar. Pero ¿no habíamos dicho que en las pasiones sí actúa la razón? ¿Que por eso son tranquilas, pueden meditar bien su plan de acción y se toman su tiempo para llevarlo a cabo? ¿Que se pueden convertir en principios de acción y por eso son imputables?

Si analizando el mecanismo que funciona tanto en los afectos como en las pasiones hemos llegado al concepto de inconmensurabilidad o desmesura y, por otro lado, hay que admitir que la razón está presente en la pasiones, tal vez sea porque se

---

<sup>70</sup> *der Hoffnung, als Affect durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück das Gemüth sich ganz überläßt* [*Ibidem*, Kapitel: B. Von den verschiedenen Affecten selbst. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:255.]

<sup>71</sup> Lo vemos claramente en el caso del apetito desmesurado de honores: “El apetito de honores de un hombre siempre puede ser una dirección de su inclinación aprobada por la razón; pero el que apetece honores quiere también ser amado por otros, necesita del trato agradable con otros, conservar el estado de sus bienes y muchas cosas parecidas. Ahora bien, si tiene un apetito de honores apasionado, entonces es ciego para esos fines a los cuales sus inclinaciones le invitan igualmente, y el ser odiado por los demás o que rehuyan su trato o el correr el peligro de empobrecerse a causa de los gastos —todo eso lo pasa por alto.” [*Ibidem*, Kapitel: Von den Leidenschaften. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:266.]

trata de otro modo de ser de la razón o de otra función que se le pueda atribuir; y aquí es donde el infinitivo *vernünfteln* nos puede ayudar. Tal vez nos hallemos ante otra función de la razón: la encargada de los razonamientos especiosos, de las argumentaciones dialécticas, de las sofisterías.<sup>72</sup> Ella nos abriría el futuro y nos suministraría principios prácticos basados precisamente en este mecanismo que acabamos de describir. Este uso extraviado de la razón consiste, por una parte, en contradecir el principio formal de la razón, válido para su uso pragmático, es decir, para la búsqueda de la felicidad, y que exige “no para favorecer a una inclinación poner a las demás en la sombra o en un rincón, sino procurar que aquella pueda coexistir con la suma de todas las inclinaciones”<sup>73</sup>, es decir, con la felicidad. Y la pasión es precisamente “la inclinación que sobrepasa su relación con la suma de todas las inclinaciones”<sup>74</sup>; en esta medida es ciega, esclava y alocada. También consiste, por otra parte, este extravío de la razón —lo acabamos de ver— en producir subterfugios y argumentaciones que perpetúen su estado de extravío, por lo cual dice Kant que, en este caso, el enfermo no quiere curarse, sino que ama su esclavitud y se fabrica sus propias cadenas.

Pero debemos detenernos a estas alturas en un texto capital para el problema que ahora nos ocupa. En los *Collegentwürfe de los años 80*, utilizando los mismos ejemplos que en la *Antropología* y recorriendo el mismo hilo expositivo, Kant otorga un papel fundamental en el surgimiento de las pasiones a la imaginación y reserva a la razón una función diferente, que es presentada como positiva. En el mismo texto relaciona el asunto de las pasiones con la distinción entre medios y fines, lo que resulta muy esclarecedor porque nos permite conectar la pasión, que, como sabemos, solo puede estar referida a los seres humanos y no a las cosas, con la segunda fórmula del

<sup>72</sup> Vid. nota 66 de esta sección, en la que aparece señalado este término. Y también, en la introducción, lo que hemos advertido sobre este concepto.

<sup>73</sup> *Die Vernunft geht auch im Sinnlich-Praktischen vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsatz: nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne.* [Ibidem, Kapitel: Von den Leidenschaften., Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:266.]

<sup>74</sup> *Leidenschaft gehört zur Neigung und ist die Neigung, die ihr Verhältnis zu der Summe aller Neigungen überschreitet.* [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 80er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:845.]

imperativo categórico de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. El problema se entiende mejor si lo restringimos a las pasiones que en la *Antropología* están agrupadas bajo la inclinación a poder tener influencia sobre los demás hombres — que son el afán de honores, el de dominación y el afán de poseer— y si tenemos presente que en ellas en realidad lo que se quiere poseer no son cosas, sino poder, entendido como potencia o posibilidad (*Vermögen*) sobre las personas. Entonces es cuando, acudiendo a aquel texto de Kant, podemos entender lo siguiente:

*Todas las pasiones atañen [inmediatamente] a los hombres. A las cosas es verdad que pueden estar dirigidas la inclinación y el apetito, pero no la pasión. Ahora bien, como los hombres no son algo de lo que se pueda disfrutar inmediatamente, sino solamente medios para el disfrute de las cosas, las pasiones son simplemente inclinaciones de la locura, puesto que damos un valor inmediato a lo que solo tiene el valor de un medio (esto es, a la influencia sobre otros hombres para utilizarlos de acuerdo con nuestros propósitos). Pero como la facultad de satisfacer las inclinaciones en general tiene un uso infinito, acrecienta su valor en la imaginación al infinito y de esta manera las inclinaciones se convierten en pasiones.*<sup>75</sup>

Kant lo dice claramente. No es solo que no debemos utilizar a los hombres únicamente como medios. Es que no podemos.<sup>76</sup> Y de ahí que, al querer dedicarse a lo que no puede ser, es decir, al querer torcer la voluntad de la gente según nuestra conveniencia, nos empeñemos en vano y sea la nuestra una empresa frenética. Y,

---

<sup>75</sup> *Alle Leidenschaften gehen (8 unmittelbar) auf Menschen. Auf Sachen kan zwar Neigung und Appetit, aber nicht Leidenschaft gerichtet seyn. So fern also Menschen nicht etwas sind, was unmittelbar genossen werden kan, sondern nur mittel zum Genusse der Sachen, so sind alle Leidenschaften blos Neigungen des Wahnes, da wir [dasienige] demjenigen, was nur den Werth eines mittels hat (nämlich den Einflus auf andere Menschen, um sie nach unsern Absichten zu brauchen), einen unmittelbaren Werth geben. Weil aber das Vermögen, Neigungen überhaupt zu befriedigen, einen unendlichen Gebrauch hat, so vergrößert sich dadurch [ihr] sein Werth in der Einbildung ins unendliche, und dadurch werden Neigungen zu Leidenschaften.* [Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:860.]

<sup>76</sup> Este hallazgo podría permitirnos, quizá, dar la vuelta al dicho tan utilizado por Kant: “si debes, puedes”. Ahora tal vez podríamos añadir: “y si no debes, no puedes”.



además, interminable: el apasionado intenta continua y desesperadamente influir en los demás, aunque ellos eran solamente el medio que necesitaba utilizar para el logro de sus propósitos. No nos interesa saber cuáles son estos porque nunca van a poder ser alcanzados, y esto no porque no haya una conveniente adecuación entre medios y fines, sino porque lo que se creía que iba a ser el medio se resiste a serlo, no es tan tolerante como se pensaba, planta cara a su utilización. Y entonces la inclinación se vuelve a este medio insolente, que no quiere servirnos como medio, y convierte en fin suyo precisamente hacer medio al otro. Renuncia ya al fin que se proponía para intentar conseguir ahora un fin previo, que es a su vez medio imprescindible para conseguir el anterior y que consiste en que el instrumento se deje instrumentalizar, la herramienta se deje manejar —la persona se convierte en cosa, la dignidad se convierte en precio—. Por eso el avaro quiere acumular dinero y el que sufre el afán de honores desea reunir títulos, distinciones y condecoraciones: porque no pueden coleccionar personas. Se trata, pues, de una actividad frenética que se origina en la impotencia y que no tiene fin.

Precisamente esta infinitud es la que nos remite a la imaginación:

*[Todas] las pasiones dominan solo allí donde no es el sentido, sino la imaginación, la que proporciona al objeto el atractivo y la importancia. De ahí que los medios que generalmente se utilizan atraigan más que los fines. Y de ahí que siempre nos den más trabajo de lo que vale su posesión. Y más placer cuando el objeto es futuro y no presente.*

*El poder más que el disfrute.<sup>77</sup>*

Y, de golpe, esta referencia a la imaginación nos lanza una tras otra las características de las pasiones: la atracción de los medios, la proyección al futuro, la renuncia a la satisfacción en aras de la mera posibilidad. Se trata de una búsqueda

---

<sup>77</sup> [Alle] Leidenschaft herrscht nur da, wo nicht der Sinn, sondern die Einbildung dem Obiecte den Reitz und die Wichtigkeit giebt. Daher allgemein brauchbare Mittel mehr reitzen als Zwecke. Daher machen sie uns immer mehr Mühe, als sie im Besitz werth sind. Und mehr Vergnügen, wenn ihr Gegenstand [W] künftig, als Gegenwärtig ist. Das Vermögen mehr als Genuß.[Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:861.]



enloquecida de los medios que nos pudieran permitir utilizar a los hombres como medios. El hecho de que no los encontremos acrecienta precisamente el valor que les damos, aunque se hayan revelado inútiles. Y en lugar de diversificar la búsqueda, la voluntad se especializa en un solo tipo de medios, se empeña en una única batería de estrategias olvidando, no ya solo cuál era el fin último —ya alejado a una distancia infinita—, sino también que existen otros modos de comportamiento que tal vez podría ensayar. Esta pérdida de perspectiva, esta obcecación, es claramente nefasta tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista pragmático.<sup>78</sup> Es, no solo *böse*, sino *übel*,<sup>79</sup> es decir, nos aleja de cualquier atisbo de felicidad.

Y si nos tomamos en serio los dos ejemplos de afecto que hemos traído a colación —el de la copa rota y el de la alegría desmesurada—, es decir, si nos los tomamos más que como meros ejemplos aducidos al azar, ellos nos dibujan la relación entre el afecto y la felicidad. Pues en ambos casos nos encontramos con la felicidad, que se confunde con esa totalidad ficticia, con esa parte arrogante que se creía inconmensurable, con ese detalle ilimitado. Resulta, pues, que no solo la pasión, sino también el afecto tiene que ver con la felicidad, aunque con una más inmediata, ingenua, que no necesita de la cooperación de ninguna argumentación porque es capaz de presentarse como una ilusión espontánea, no fabricada, de manera sorpresiva. Tanto en uno como en el otro de los conceptos que Kant presenta emparejados encontramos, pues, una referencia fundamental a la felicidad. Y al mismo tiempo hemos encontrado en ellos una valiosísima descripción del proceso por el cual nos vamos alejando inexorablemente de ella. Retengamos estos dos preciosos aspectos antes de pasar al apartado siguiente.

---

<sup>78</sup> *Daher sind Leidenschaften nicht blos, wie die Affecten unglückliche Gemüthsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z.B. der Wohlthätigkeit, gehörte, ist doch (der Form nach), so bald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blos pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich.* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von den Leidenschaften. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:267.]

<sup>79</sup> Cfr. Sobre la distinción entre *gut* / *wohl*, por un lado, y *böse* / *übel* por el otro, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: Analytik [...]. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:59. Bis: S. V:60.

## *Hang*

Si acudimos una vez más al diccionario de Grimm encontramos cuatro significados para el término *Hang*. El sentido absoluto de “colgar” es el menos usado a pesar de ser el más evidente. Se encuentra documentado en tardío mhd y se emplea, por ejemplo, para decir que Cristo está colgado de una cruz. Stieler lo usa para referirse a personas que están muy unidas (*es ist alles ein Hang*). Para los escritores del siglo XVII cobra el sentido de impedimento u *obstáculo* (= *Hindernis*): es frecuente la expresión *es hat einen Hang*.

Más a menudo se utilizan los otros tres significados. Con diversos añadidos —y este es el segundo significado— puede significar colgar en reposo; o, acompañado de *nach*, *hin* o *gegen*, cobra el significado de dirigirse a alguna dirección (*hinwenden*), lo que aproxima su sentido al de *Neigung*.

Como tercer significado, documentado solamente desde el siglo XVIII pero presente en bastantes autores (Gellert, Möser, Gotter, Klinger, Tieck, Immermann, Goethe), encontramos el que nos es familiar en Kant: propensión, preferencia, predilección (= *Vorliebe*), el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación. Se trata de un deseo habitual y duradero del alma, sentido figurado que surge a partir del significado anterior.

Dentro del cuarto significado encontramos *Hang* en relación con rocas, montañas y tejados haciendo referencia a la parte que sobresale de una roca o al saledizo de un tejado. Desde mediados del siglo XVIII se produce una distribución geográfica y *Hang* se convierte en la palabra favorita de los poetas del norte, mientras que en el sur utilizan *Halde* con el mismo significado: cuesta, pendiente, declive del

terreno.

Parece, pues, que los diccionarios no nos van a prestar mucha ayuda para aclarar este término. Volviendo al párrafo de la *Antropología* del que hemos extraído el significado de *Neigung*, encontramos definido *Hang* como “la posibilidad subjetiva del surgimiento de un cierto apetito que precede a la representación de su objeto”<sup>80</sup> e *Instinkt* como “la necesidad interna de la facultad de desear de tomar posesión de ese objeto antes de conocerlo”. Al comparar esta definición con la de *Neigung*, que aparece a continuación en el mismo texto, se observa que la propensión —así como el instinto—, es pensada como condición de posibilidad de la inclinación, mientras que en esta hallamos un producto de la propensión. En los escritos preparatorios para la introducción a la *Metafísica de las Costumbres* se confirma esta relación entre los dos conceptos, pues *Hang* (*propensio*) es la susceptibilidad de la facultad de desear para los deseos previa a todo motor,<sup>81</sup> mientras que *Neigung* conlleva la nota de lo habitual. El paso de la mera posibilidad (*Hang*) al deseo duradero (*Neigung*) lo da el instinto o *Naturtrieb*, que actúa como fundamento de determinación, como resorte, motivo impulsor o causa motriz.

Aparte de esta, hay otra diferencia llamativa entre *Hang* y *Neigung* que se refiere a la ausencia o presencia, respectivamente, de conocimiento del objeto. En efecto, mientras la propensión, así como también el instinto, son previos al conocimiento del objeto, la inclinación ya lo conoce. Kant repite estas dos diferencias, que están en relación la una con la otra, en todos los textos en los que se comparan los dos términos. El más importante y claro de ellos pertenece a *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

---

<sup>80</sup> *Die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der Hang (propensio)* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von den Leidenschaften. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:265u.] El texto es corroborado por las *Reflexiones sobre Antropología: Die sinnliche Begierde, die vor der klaren (g sinnlichen) Erkenntniß des Gegenstandes vorhergeht, heißt, trieb, die solche begleitet: Neigung. Die [innere] größere Hypothetische Möglichkeit einer Neigung ist der Hang.* [*Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] 3. Buch. Vom Begehrungsvermögen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:448]

<sup>81</sup> Recuérdese que este texto, ya comentado en el apartado sobre *Neigung*, insiste en la noción de duración en el deseo que caracteriza a la inclinación. Sorprendentemente, la definición de *Hang*, y con ella la diferencia que estamos señalando, desaparecen en la redacción definitiva de la introducción a la *Metafísica de las costumbres*.

*Por propensión (propensio) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscencia) en tanto esta es absolutamente contingente para la humanidad. Se diferencia de una disposición en que aquella, si bien puede ser innata, no se está autorizado a representarla como tal, sino que pudiera ser pensada como adquirida (cuando es buena) o (cuando es mala) como contraída por el hombre mismo.<sup>82</sup>*

En este fragmento, en el que resalta la relación condición/condicionado, la atención pivota en seguida hacia el problema de si una propensión puede ser innata o no. Pero Kant no se olvida de añadir la otra característica que apuntábamos, esta vez mediante una nota:

*Propensión es propiamente solo la predisposición a apetecer un goce que, una vez experimentado por el sujeto, produce inclinación hacia él. [...] Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el instinto, que es una exigencia sentida de hacer algo o gozar de algo de lo que aún no se tiene concepto (como el impulso industrioso en los animales o el impulso hacia el sexo).<sup>83</sup>*

---

<sup>82</sup> Unter dem Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. [ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1794). Kapitel: II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:28u. Bis: S. VI:29.] En general, conviene leer todo el capítulo para acceder a la definición de *Hang*, pero sobre todo otra definición que aparece más adelante: "... bajo el concepto de propensión se entiende un fundamento de determinación subjetivo del arbitrio que precede a cada acción..." [Ibidem Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:31.]

<sup>83</sup> *Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. [...] Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht). [Ibidem Basis-Ausgabe: Akad.*

De manera que tenemos que concluir que la propensión, al estar privada de concepto, es aún más ciega que la inclinación, que al menos cuenta con él y por eso lo puede convertir en hábito o regla.

Kant divide las propensiones en físicas y morales y relaciona las dos con el arbitrio, pues no son sino su fundamento subjetivo de determinación.<sup>84</sup> Como fundamento, tienen que preceder a todo acto, y entonces el problema que surge es el de cómo considerar imputable, en el caso de la propensión moral, lo que es previo al acto. A partir de aquí Kant dedica su atención exclusivamente a las propensiones morales para desarrollar el doble sentido de la expresión “acto” (*Tat*). Y llega a la conclusión de que, si bien las propensiones morales son previas al acto de ejecución del objeto del albedrío, no son previas al acto originario y libre por el cual la máxima es acogida en el albedrío, sino que se identifican con él. De ahí extrae la consecuencia de que la propensión al mal es culpable, puesto que es un acto nuestro y, como tal, fruto de nuestra libertad; es, pues, imputable sin dejar de ser natural o innata, y esto último lo es porque no se puede extirpar de ninguna manera.

Pero esto nos aleja de nuestro asunto, que venía siendo la definición del concepto de propensión. Téngase en cuenta que Kant, cuando desarrolla el significado de este término, lo hace para referirse unilateralmente a las propensiones morales y, en concreto, para discutir el problema del mal; las otras veces que la utiliza la palabra aparece apagada y sin brillo, como un término usual de la lengua que difícilmente podríamos distinguir de *Neigung*. Por eso nos es bastante complicado separar *Hang* de este contexto y entenderlo como un concepto universal.

---

(1905ff.), S. VI:28Fu-29Fu.]

<sup>84</sup> Aquí conviene recordar la distinción del Canon de la *Crítica de la razón pura* entre *arbitrium brutum* y *arbitrium liberum*: “Así pues, el arbitrio meramente animal (*arbitrium brutum*) es el que no puede ser determinado de otro modo que mediante impulsos sensibles, esto es, patológicamente. Pero aquel que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, por tanto mediante causas motoras (*Bewegursachen*), que solo la razón se representa, se llama arbitrio libre (*arbitrium liberum*) y todo lo que él conlleva, sea como fundamento o como consecuencia, se denomina práctico.” [ *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 1. Abschn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:830.]

Y de momento lo que podemos concluir es que *Hang* es fundamento subjetivo o condición de posibilidad de *Neigung*, que es previo al conocimiento del objeto, que es en sí mismo pasivo —a diferencia del instinto, que actúa como motivo impulsor— y que está referido al arbitrio. Si queremos avanzar más allá de estas cuatro notas y, recurriendo a los ejemplos, introducirnos en el asunto de cuáles son de hecho las propensiones, nos encontraremos en un mar de confusiones, pues los ejemplos que los textos nos suministran de propensiones, instintos e inclinaciones no siguen una secuencia coherente. Además nos encontramos con el problema de si en las propensiones físicas se puede hablar de un solo acto, o si en ese caso ya habría que prescindir de ese término. En lugar de enredarnos en estas discusiones, nos contentaremos de momento con haber aclarado estas cuatro notas en el término *Hang* y pasaremos al siguiente concepto, que viene indicado por los anteriores.

## *Anlage*

Nos encontramos ante otro término perteneciente al campo semántico de la felicidad que se halla disperso por toda la obra de Kant y que presenta bastantes dificultades, sobre todo porque generalmente va acompañado de un adjetivo que determina su significado y hace más difícil acceder a su sentido neutro. Así, existen disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlagen*), naturales (*Naturanlagen*, pero también *natürliche Anlagen*), morales (*moralische* y también *sittliche Anlagen*), físicas (*physische Anlagen*), pragmáticas (*pragmatische Anlagen*), técnicas (*technische Anlagen*), humanas (*menschliche Anlagen*), habituales (en este caso utiliza el término *Disposition*), etc. También encontramos disposiciones que pertenecen a la facultad apetitiva y otras que pertenecen al sentimiento de placer y displacer,<sup>85</sup> con lo que

---

<sup>85</sup> *Und so geht das Naturell mehr (subjectiv) aufs Gefühl der Lust oder Unlust, wie ein Mensch*

estamos de nuevo ante un concepto que salta de uno al otro de los ejes que estructuran esta parte de nuestro estudio.

Si, dejando aparte de momento la clasificación de las disposiciones, nos proponemos obtener un concepto común a todas ellas, nos veremos obligados a recolectar de los textos expresiones sueltas y a buscarles una coherencia a la que parecen resistirse. Pero primeramente hemos de recordar que la palabra *Anlage* antes de tener el sentido de *dispositio* tuvo el de *impositio*, es decir, el tributo o impuesto que había que pagar al señor. Aún hoy, aunque se emplea más bien el término *Aufgabe* o *Auflage*, se sigue utilizando como sinónimo de costes o gastos, es decir, en un sentido económico. El otro significado que proporciona el *Diccionario de Grimm* abandona ya el terreno de la economía para adentrarse en el de la arquitectura: así, *Anlagen* sería el conjunto de los anejos de un palacio o de una residencia, como jardines, muros, caminos. Serían dependencias que acompañan a una obra. También, añadidos a una carta o documentos anexos a ella. Tanto en un sentido como en el otro de estos dos últimos y más modernos se hace referencia a lo adyacente, lo adjunto, el equipamiento<sup>86</sup> o dotación que acompaña a una obra principal (una casa, un documento) y que, en este sentido, le pertenece.

Pues bien, en las *Reflexiones sobre Antropología* encontramos un fragmento en el que *Anlage* aparece dotado de un sentido cercano a la acepción económica que acabamos de indicar:

*A. Ante todo tener un carácter. La dependencia firme de leyes fundamentales (Máximas) y repugnancia del juego de los instintos. Es difícil si la disposición natural no ayuda a ganarse un carácter. La disposición natural es el Fonds, la base. Capital.*<sup>87</sup>

---

*von andern afficirt wird (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben), als (objectiv) aufs Begehrungsvermögen; wo das Leben sich nicht blos im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Thätigkeit, äußerlich, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. [ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) II Kapitel: I. Von dem Naturell. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:286.]*

<sup>86</sup> *Ausrüstung* es el término empleado en la *Pedagogía*: dice que el hombre está *ausgerüstet mit allen Anlagen* [ *Pädagogik* (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:446.]

<sup>87</sup> *A. Überall nur irgend einen Character zu haben. Die feste Anhänglichkeit an Grundsätze (s*

Y en *El conflicto de las facultades* encontramos otro pasaje en el que aparece el mismo término de origen francés y perteneciente al vocabulario financiero —*Fonds*— con el mismo sentido que hemos indicado. La última frase que vamos a citar parece sugerir que se considera a la disposición como causa o, mejor, condición de posibilidad de la libertad, pues esta tiene que obrar bajo el supuesto de una medida determinada de bien y de mal. También tenemos que retener de aquí la cercanía de *Anlage* y *Vermögen*. La disposición tendría que constituir —de acuerdo con este argumento que pretende refutar la hipótesis eudemonista en cuanto al problema de si se puede sostener un progreso del hombre— un fondo o una dotación constante, y su cantidad no podría aumentar ni disminuir en la naturaleza humana, del mismo modo que la cantidad de materia del universo no puede aumentar ni disminuir tampoco su *quantum*. Veamos el pasaje:

*Siempre se puede conceder que la medida de bien y mal inherente a nuestra naturaleza en la disposición siempre permanece la misma y que no puede aumentar ni disminuir en el mismo individuo; —y ¿cómo podría aumentar este quantum del bien en la disposición, si habría de suceder por libertad y para ello se requeriría de nuevo un fondo de bien mayor que aquel que ya se tenía? Los efectos no pueden sobrepasar la capacidad de la causa eficiente.*<sup>88</sup>

Si nos decidimos a aceptar el cabo de este hilo interpretativo que el propio Kant nos ofrece, podemos tal vez comprender el problema de las disposiciones como el de obtener una ganancia, un valor añadido, una plusvalía, que sería la disposición moral o carácter, a partir de una base natural, originaria, que actuaría aquí como capital, es

---

*Maximen) und Abneigung von dem Spiel der Instincte. Es ist schwer, wenn die Naturanlage nicht dazu hilft, sich einen Character zu erwerben. Die Naturanlage ist der Fonds, das Grundstück. Capital. [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 80er Jahren. Basis-Aufgabe: Akad. (1905ff), S. XV: 868]*

<sup>88</sup> *Der Streit der Facultäten* (1798). Kapitel: 3. Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:81



decir, como valor capaz de generar más valor. Con esto nos alejaríamos de una economía de los tributos como la que da origen al término alemán y nos adentraríamos en una economía más moderna, que es la contemporánea de Kant y es también la nuestra. Esta interpretación no estaría tampoco reñida con la segunda acepción de *Anlage* en alemán, pues hemos visto que en ella se alude a lo añadido, lo anejo, aquello de que podemos disponer para obtener una ganancia o un aumento de valor.

Pero vamos a analizar con más detalle ese fondo, ese capital con el que contamos. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant plantea esta indagación como la búsqueda del carácter del género humano y, recurriendo a la semiótica, define el carácter o signo como el rasgo distintivo<sup>89</sup> del hombre. El problema de fondo es aquí el de su definición: un problema, en definitiva, irresoluble debido a que carecemos de un *tertium comparationis*.<sup>90</sup> No podemos, en efecto, acceder a una definición del género humano, de manera que para buscar su rasgo distintivo, su signo, habremos de recurrir, a falta de indicadores externos o empíricos, al modo en que el ser humano se reconoce a sí mismo. Habremos, pues, de retirarnos de la experiencia y adentrarnos en el terreno de las *Urbilde* que este ser se hace de sí mismo completamente *a priori*:

*El hombre es consciente de sí mismo no meramente como animal racional (animal rationabile) que puede razonar, sino también, aparte de su animalidad, como ser de razón (animal rationale) y en esta cualidad él se reconoce no mediante la experiencia —pues ella jamás puede mostrarle la necesidad objetiva e incondicionada de lo que él debe ser,*

---

<sup>89</sup> “En una consideración pragmática la doctrina general de los signos (semiotica universalis) natural (no civil) se sirve de palabra carácter en dos sentidos, pues, por una parte, se dice que cierto hombre tiene este o aquel carácter (físico) y, por otra parte, que tiene, en general, un carácter (moral), del cual sólo puede tenerse, si es que se tiene, uno. El primero es el signo distintivo (*Unterscheidungszeichen*) del hombre como ser sensible o natural; el segundo, el del mismo como ser racional dotado de libertad.” [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) II A: Der Charakter der Person, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u.]

<sup>90</sup> “Parece, pues, que el problema de indicar un carácter del género es absolutamente irresoluble porque tendría que resolverse mediante la comparación de dos especies de seres racionales por la experiencia, que no nos ofrece más que una.” [*Ibid.* II E: Der Charakter der Gattung, S. VII:321u.] En otras ocasiones Kant también recurre a este término de comparación siempre ausente y se refiere a los extraterrestres para subrayar nuestra soledad planetaria y nuestra posición tan peculiar en este universo en el que no podemos compararnos con nadie [*Kleine Schriften* (1782-1800). Kapitel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:23Fu]

*sino sólo empíricamente lo que él es o debe ser bajo condiciones empíricas—; sino que reconoce en sí mismo a priori por la mera razón el ideal de la humanidad al que compara consigo como hombre y así puede reconocer y dejar que quede señalado el carácter del género como las limitaciones de aquella imagen originaria (Urbild) debidas a la fragilidad de su naturaleza. Pero para apreciar esto es necesaria la comparación con una medida que no puede ser encontrada en otro lugar sino en la humanidad perfecta.*<sup>91</sup>

Entonces, ¿cuál es el carácter que hemos determinado a partir de esta indagación, no ya empírica, sino racional? ¿Hemos accedido a algún concepto, a alguna idea? ¿Hemos cobrado algún término de comparación o algo similar, la medida que necesitamos para leer<sup>92</sup> lo que nos presenta la experiencia? En modo alguno: lo que hemos conseguido son fragmentos, piezas sueltas, esquirlas de una imagen, calderilla que acaso podamos rentabilizar, pero nada que haga las veces de la diferencia específica que nos suele servir para las clasificaciones de la zoología o de la botánica. Esas limitaciones (*Einschränkungen*) que hemos encontrado son, dice Kant, el carácter del género humano, su signo distintivo, y no la *Urbild*. Más bien al contrario: la imagen originaria es el punto de comparación para obtener, mediante sustracción, lo que el

<sup>91</sup> *Der Mensch ist sich aber seiner selbst nicht bloß als vernünftiges Tier (animal rationabile) was rasonniren kann sondern auch seiner Thierheit ungeachtet als Vernunftwesen (animal rationale) bewußt und in dieser Qualität erkennt er sich nicht durch Erfahrung denn die [[würde]] kann ihm nie die [[objektive]] unbedingte Nothwendigkeit [[seiner Willensbestimmung]] dessen was er sein soll sondern nur empirisch was er ist oder unter empirischen Bedingungen sein soll lehren, sondern er erkennt an sich selbst aus reiner Vernunft (a priori) [[die Menschheit auch als ein]] nämlich das Ideal der Menschheit welches mit ihm [[womit er sich]] als einen Menschen vergleichen [[und so den reinen Charakter seiner Gattung angeben kann]] durch die Gebrechlichkeiten seiner Natur als Einschränkungen jenes Urbildes den Character seiner Gattung kann erkennen und zeichnen lassen. Diesen aber zu würdigen ist die Vergleichung mit einem Maßstabe nöthig der [[nicht]] nirgend anderswo als in der vollkommenen Menschheit angetroffen werden kann. [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) II A: Der Charakter der Person, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285, nota de H]*

<sup>92</sup> La memoria salta inevitablemente a Galileo en este punto. Del mismo modo que él postulaba que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos y que sus signos son números, medidas y figuras geométricas, y abría de esta manera el paso a la semiótica de la completa racionalización de lo real, Kant está reclamando los caracteres que sirvan para deletrear lo que es un hombre, que nos permitan interpretar su estructura. ¿No podría encontrarse en el fracaso que sufre el empeño de Kant una crítica al racionalismo en la antropología con miras pragmáticas?

hombre es.<sup>93</sup> El otro punto es, justamente, lo que el hombre es y el resultado de esta comparación es el carácter. El hecho de que tengamos que utilizar como término de comparación precisamente aquello que estamos buscando, a saber, lo que el hombre es; es decir, el hecho de que presupongamos justamente aquello que andábamos buscando, no debe extrañar más que el hecho de que preguntemos al hombre cuál es su carácter si la experiencia no nos lo proporciona. Nos hallamos, hemos de recordarlo, en el terreno semiótico, de la interpretación, y no debe admirarnos el que haga su aparición el acostumbrado círculo hermenéutico. Por lo demás, ¿de dónde vamos a partir si no es de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo desde el momento en que la experiencia no nos suministra otro ser racional para que podamos hallar una definición por el procedimiento de comparar lo semejante en cuanto que en ello está incluida una diferencia? No tenemos más remedio, pues, que embarcarnos en un viaje hermenéutico y, ya que la diferencia no podemos encontrarla en lo empíricamente patente, la buscaremos en ese extraño ser que la enuncia de sí mismo, que la reclama para sí, que se comprende a sí mismo como diferencia. Ahora bien, lo que encontramos preguntándole a él no es, desde luego, un rasgo diferencial, un signo, un carácter o una cifra, sino la apertura de la diferencia misma, la tensión de la distancia, la indicación de la carencia. O, dicho de otro modo, el signo del hombre consiste en ser un signo de sí y para sí mismo. La señal del hombre es que se hace a sí mismo señales y se considera a sí mismo una señal. La marca del hombre es el estar marcado por la lejanía con respecto a unos fines que él mismo se marca. Y, dicho en palabras de Kant, y siguiendo con la lectura del mismo pasaje de la *Antropología en respecto pragmático* que venimos comentando, el carácter del hombre consiste en tener un carácter:

---

<sup>93</sup> Se trata, en efecto, una vez más, del procedimiento sustractivo que hemos analizado en la introducción. Véase también a este respecto un pasaje de la disposición para la personalidad contenido en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “A la sola idea de la ley moral y al respeto unido inseparablemente a ella no se la puede llamar en el fondo una disposición para la personalidad; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de un modo enteramente intelectual). Pero el fundamento subjetivo para que nosotros adoptemos ese respeto como resorte en nuestras máximas parece ser un añadido a la personalidad y merecer por ello el nombre de una disposición dirigida a ella.” [ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:27. Bis: S. VI:28.] Resaltamos también de este pasaje la calificación de la disposición como añadido o anejo (*Zusatz*), término que nos retrotrae al significado primitivo de esta palabra que hemos analizado al comienzo de esta sección.

*Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (animal rationabile), puede hacer de sí mismo un animal racional (animal rationale).*

Como es sabido, esta estructura de las disposiciones se desarrolla en tres niveles o grados, cada uno de los cuales es signo del género humano por sí mismo, es decir, sirve para distinguirlo esencialmente de los otros habitantes de la tierra.<sup>94</sup> Así, ya en la disposición técnica aparece la señal de la esencia humana, es decir, la característica que hace de él un ser capaz de razonar: la indeterminación.<sup>95</sup> Se trata de la indeterminación en la figura de sus manos, de los dedos y de las yemas de los dedos, cuya versatilidad señala o significa la *Geschicklichkeit* de la especie. La más básica de sus disposiciones es, entonces, la habilidad, destreza o maña para convertir las cosas en útiles o, más bien —puesto que nos encontramos ante la más elemental de las disposiciones, aquella que primeramente nos dice lo que son las cosas—, para descubrir el útil, para amañar las cosas, para poner a la mano la realidad, para ajustar el uso. La indeterminación de la mano señala la infinitud de la técnica, de la misma forma que la sensibilidad de las

---

<sup>94</sup> *Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.*[*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) II E: Der Charakter der Gattung, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:322]

<sup>95</sup>[*Ibidem*, S. VII:323] ¿Existe un concepto general de técnica y una especificación de la misma para el caso del género humano? ¿O es más bien la técnica aquello que únicamente se puede atribuir en sentido pleno al ser humano y a los otros casos sólo por analogía? Si recurrimos al § 90 de la *Crítica del Juicio* encontramos que existe una diferencia entre la causa de la técnica humana (la razón) y la de los animales (algo desconocido que denominamos instinto), pero que los animales también operan por representaciones, como cualquier ser vivo. Esto lo afirma Kant para separarse de los racionalistas, que habían considerado a los animales como máquinas.

yemas indica la infinitud del gusto. Teniendo todo esto en cuenta y volviendo al problema de la definición, al hombre lo podríamos definir si careciera de manos, si tuviera garras o pezuñas. Pero no lo podemos definir porque él es el que maneja, el que tiene a la mano y, por ello, el que define a los otros entes. La indeterminación que lo caracteriza, lejos de definirlo, lo que hace es marcar la condición de posibilidad de que los otros entes, que surgen de su invención, de su técnica, puedan ser definidos en y por esa invención. Y a él, en cambio, tan solo lo significa, lo señala.

La segunda de las disposiciones es la pragmática, que tiende a la civilización por medio de la cultura. En este punto se trata de conformar unos usos y unas costumbres sociales que arranquen al hombre de su rudeza natural y lo encaminen a la cultura.<sup>96</sup> Ésta, dice Kant, es la destinación o determinación (*Bestimmung*) de la humanidad. No obstante, nos engañaríamos si pensáramos que aquí sí hay determinación y, por lo tanto, definición posible del género humano; por el contrario, Kant afirma que “la meta siempre permanece en perspectiva”,<sup>97</sup> el horizonte siempre abierto y el trabajo siempre inacabado. Tampoco podemos encontrar aquí, pues, otra cosa que indeterminación.

La tercera de estas disposiciones es la moral. En su contexto se plantea la cuestión de si el hombre es por naturaleza bueno o malo, es decir, si en su esencia anida una disposición hacia el bien o no. Se trata del carácter inteligible de la especie<sup>98</sup> y, como tal, no vamos a tratarla directamente aquí, pero nos interesaría resaltar solamente que en ella también aparece la indeterminación que encontrábamos antes y que es aquí

---

<sup>96</sup> Hay que resaltar que Kant utiliza en este párrafo tanto el término *Anlage* como el término *Hang*. Habría que atribuir a la disposición el paso a la civilización, a la cultura, a la sociabilidad. Pero habría que anotar como propensión de la especie el tránsito de la tosquedad de la mera autocracia (*Selbstgewalt*) a los buenos modales y la cortesía. Da la impresión de que Kant está empleando *Hang* y *Anlage* —respectivamente— como una pareja de términos complementarios para mencionar cada uno de los aspectos que constituyen la insociable sociabilidad del hombre.

<sup>97</sup> ...wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospective bleibt, ...[*Ibidem*, S. VII:324.]

<sup>98</sup> Sin embargo, el hecho de que sea inteligible o se sitúe por encima de lo sensible no significa que deje de ser natural, como leemos en *El conflicto de las facultades*, donde nos advierte Kant que no debemos confundir lo *übersinnliches* con lo *übernatürliches*, es decir, con lo que no está en nuestro poder. La disposición moral, por el contrario, se sitúa en la órbita de nuestro poder: ...so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich, d.i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen...[*Der Streit der Facultäten* (1798). Kapitel: Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:59.] Más adelante en el mismo texto la denomina *ursprüngliche moralische Anlage*.

tanto más necesaria para salvaguardar la existencia de la libertad. En efecto, el hombre no es por naturaleza ni bueno ni malo, no está determinado ni para lo uno ni para lo otro, sino que la disposición moral o *Denkungsart* muestra “lo que él está dispuesto a hacer de sí mismo”.<sup>99</sup> No indica, pues, nada en concreto y, precisamente por ello, se presta a la moralidad.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* se ocupa Kant de mostrar cómo los intentos de definir al hombre como moralmente bueno o, por el contrario, moralmente malo, caen en contradicción consigo mismos porque “moralmente” es incompatible con “por naturaleza”.<sup>100</sup> Por eso sustituye el sentido usual de naturaleza, que, como hemos dicho, contradice al concepto de libertad, por “el fundamento subjetivo del uso de la libertad (bajo leyes morales objetivas) que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos”. Y, según esta definición de lo que es la disposición moral, llegamos a la conclusión de que ese fundamento es innato —otra manera de decir que es *a priori* o ajeno al tiempo— y de que somos sus autores o es obra nuestra. En efecto, el hombre contiene ese “primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a su vez el carácter de su especie”.<sup>101</sup> En *El conflicto de las facultades* aclara Kant que el principio del bien y el principio del mal, que adjudica aquí indistintamente a la disposición natural del hombre, no están yuxtapuestos en ella, sino amalgamados o fundidos el uno con el otro, llevando al absurdo la tesis del abderitismo en cuanto al progreso de la humanidad:

<sup>99</sup> *Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart eintheilen. —Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist. [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: A. Der Charakter der Person.. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u.]*

<sup>100</sup> *[Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1794). Kapitel: Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:20. Bis: S. VI:21.]*

<sup>101</sup> *Ibidem*

*El principio del mal en la disposición natural del género humano parece, pues, aquí estar no como amalgamado (fundido) con el del bien, sino más bien neutralizado el uno por el otro, lo que hubiera traído como consecuencia la inactividad (que aquí se denomina estancamiento): una ocupación vacía, una alternancia del bien con el mal mediante avance y retroceso de modo que todo el juego de las relaciones de nuestro género consigo mismo en este globo habrían de ser consideradas como una mera bufonada que no le podría conseguir a los ojos de la razón un valor mayor que el que tienen las otras especies animales, que se dedican a este juego con menos costes y sin gasto de entendimiento.*<sup>102</sup>

En cualquier caso, sea que se atribuyan a la disposición el principio del bien y el principio del mal o se le adjudique tan solo el primero y el segundo se reserve para una propensión —como se hace en *La religión dentro de los límites de la mera razón*—, el hombre puede decidir y, en esa decisión que es previa al tiempo, abrir la sucesión (temporal) de sus acciones. En este sentido y solo en este se puede decir que la naturaleza es propicia al hombre o seguir el “benévolo supuesto de los moralistas, de Séneca a Rousseau, para impulsar el cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal de que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre”.<sup>103</sup> En efecto, como ya hemos visto, la disposición es ese fundamento, condición o causa que hemos de admitir por debajo de toda decisión, sea buena o mala. Por eso, al hablar del carácter como modo de pensar, Kant puede poner como ejemplo el carácter malvado de Sila y concluir que el carácter de un hombre

---

<sup>102</sup> *Das Princip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutralisirt zu sein, welches Thatlosigkeit zu Folge haben würde (die hier der Stillstand heißt): eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts und Rückwärts gehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben. [Der Streit der Facultäten (1798). 3. Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will Kap.-Nr.: 1366, S. VII:82] Llama la atención la reaparición del lenguaje económico: Aufwand, Kosten.*

<sup>103</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), VI:20.



consiste en que “se nutre de una fuente de comportamiento abierta por él mismo”,<sup>104</sup> si bien sus principios pueden ser incorrectos.

Pues bien, esta base, fondo o fundamento es la susceptibilidad para recibir y acoger un sentimiento: el sentimiento respecto a lo que está en juego, a lo que se juega en una decisión. Esta posibilidad —que siempre está ahí— de sentir respeto es lo que constituye el carácter moral del hombre, que no existiría si hubiera una absoluta independencia del sentimiento, si lo mismo le diera lo uno que lo otro, si hubiera una indiferencia natural y el hombre pudiera ser moldeado como la cera por las manos de cualquiera.<sup>105</sup> No es este el caso, sino que existe una susceptibilidad que tampoco es determinación; entender cómo puede haber una apelación que no constituye determinación alguna es el problema de entender lo que significa una disposición.

Pero una vez analizadas estas tres disposiciones de la especie<sup>106</sup> no podemos sino ponerlas en relación, pues, como dice Kant, “por disposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”.<sup>107</sup> Y la ligazón que salta ante todo a la vista es que las dos primeras se explican en función de la última.<sup>108</sup> En efecto, la indeterminación técnica está

<sup>104</sup> *Er schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens.* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von den Eigenschaften, die bloß daraus folgen, daß der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:293.]

<sup>105</sup> *Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für eines oder das andere empfänglich sei, nachdem er in diese oder jene ihn bildende Hände fällt (cereus in vitium flecti etc.). Im letztern Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben.* [Ibidem E. Der Charakter der Gattung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:324.]

<sup>106</sup> Las disposiciones de la especie que encontramos en *La religión dentro de los límites de la mera razón* —a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad— no coinciden con las que leemos en la *Antropología en sentido pragmático* —técnica, pragmática y moral—. No vamos a entrar en el análisis de esta disparidad, que podría ser atribuida al hecho de que el centro de interés del primer libro es la investigación acerca del mal en la naturaleza humana, asunto que solamente es mencionado en el segundo. Es de capital importancia que no identifiquemos la disposición a la animalidad, de la que Kant advierte expresamente que no requiere Razón, con la disposición técnica, que requiere conciencia. En cualquier caso, Kant podría haber incluido, sin duda, en la clasificación de los vicios en la que parece interesado en aquel texto, un abultado capítulo de los debidos a la disposición técnica de la especie humana.

<sup>107</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:28.

<sup>108</sup> Tal vez se pueda explicar así que en *El conflicto de las facultades* Kant considere como rasgo característico del hombre o —como la llama en este pasaje— *unterschiedende Eigenschaft* exclusivamente la moralidad: *Jenes Gesetz sichert uns also eine bloß dem Menschen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist.* [ *Der Streit*



encaminada ya a la decisión, de la misma manera que la indeterminación pragmática. Se podría decir que las disposiciones también están soldadas o fundidas unas con otras, como los principios bueno y malo en ellas. De esta manera se puede afirmar que el hombre está destinado o determinado, precisamente en razón de la indeterminación que lo caracteriza, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, expresiones en las cuales lo más importante es, como hemos visto, el “se”, el carácter reflexivo de acción sobre sí mismo a partir de una mera nada.

Ahora parece que por fin hemos encontrado una definición de disposición que la asimila a constitución, estructura, ensamblaje, construcción de un ser. Pero se trata, en cualquier caso, de una estructura vertida hacia una finalidad, tendente a un acto hasta tal punto que sólo puede ser entendida como potencia activa (*Vermögen*) o capacidad de él. Y, como sabemos, el carácter o signo distintivo del género humano consiste en este andamiaje que constituye su fondo estructural. Con lo cual obtenemos que el carácter del género humano consiste precisamente en esta disponibilidad de sí mismo o en el uso que puede hacer de sí mismo, desde el momento en que produce con sus manos un artefacto o un objeto bello, pasando por el momento en que funda una ciudad o instituye la ciencia matemática, hasta el día en que se determina a hacer una promesa; un uso y una disponibilidad que no son solamente producción de un objeto o de un hecho, sino construcción de sí mismo, puesto que hemos advertido que el ser humano está desde siempre en construcción y por eso sus acciones todas tienen ese carácter medial, no son ni activas del todo ni enteramente pasivas. Pues ¿cómo podrían ser activas si no hay alguien ya formado que actúe, sino tan sólo un oído que puede tanto captar la ley como sentir con las yemas de los dedos? Y ¿cómo podrían ser pasivas sin dejar de ser acciones o, lo que es lo mismo, productos de una decisión libre?

---

*der Facultäten* (1798). Kapitel: Anhang. Von einer reinen Mystik in der Religion. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:72] La idea es la misma que venimos explicando, a saber, que lo propio exclusivamente del hombre es este desligamiento con respecto a las determinaciones tanto de lo sensible como de las puras ideas, lo que nos lleva a pensar que al investigar las disposiciones estamos acercándonos al problema de la existencialidad de la libertad, que es precisamente el que está tratando Kant en el texto que acabamos de citar. Sobre la existencialidad de la libertad, véase Navarro Córdón: “Kant: sendas de la libertad” en Javier Echeverría (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración*, tomo II, (*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* vol. 21), Trotta-CSIC, Madrid 2000, págs. 298-301. La relación entre *Anlage* y libertad cae fuera de los límites tanto de esta sección como del conjunto de esta investigación, pero no podíamos dejar de apuntar aquí esta conexión.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que los tres niveles de la estructura que hemos explorado corresponden a la facultad de desear<sup>109</sup> y hemos dejado aparte hasta ahora las disposiciones correspondientes al *Sinnesart*<sup>110</sup>, que a su vez se dividen en las pertenecientes al ánimo (*Gemüth*),<sup>111</sup> denominadas mediante el término *Naturell*, y las pertenecientes al corazón (*Herz*). Ambas constituyen el modo de sentir e indican lo que alguien extraño y listo (*ein schlauer Gast*) puede hacer con otra persona conociendo su manera de ser. Ambas acogen, pues, como motivo impulsor, la sensibilidad y explicitan, precisamente, los múltiples poros que nos hacen permeables al placer y al dolor. No hallamos aquí, como en las disposiciones correspondientes enteramente al uso de la libertad, indeterminación; antes bien, lo que encontramos son diversas determinaciones de nuestra naturaleza que configuran nuestra apertura a la ley externa y que nos hacen carne —de arbitrios ajenos— y materia —que puede ser modelada por lo externo—. Se trata, pues, de disposiciones pasivas, que dibujan nuestra constitución en cuanto que es algo y, por ello, puede ser transformada en otro algo. Aun cuando los temperamentos pertenezcan más que el natural a la facultad apetitiva, pues se

<sup>109</sup> Kant lo explica y lo justifica en *La religión dentro de los límites de la mera razón* en S. VI:28 y en el final de la sección siguiente (S. VI:32).

<sup>110</sup> Recuérdese el texto ya citado de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: A. Der Charakter der Person.. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u. Con respecto a las disposiciones naturales de la sensibilidad, la disposición moral es denominada en este pasaje modo de pensar (*Denkungsart*). Esta nueva clasificación nos presenta otro nuevo problema, sobre todo si la comparamos con las dos que hemos analizado anteriormente. El único término que aparece en las tres invariablemente es el último: la disposición o carácter moral. En cuanto a los otros, la máxima diferencia aparece en esta nueva tríada, que Kant advierte que se refiere al carácter del individuo y no de la especie, circunstancia que podría explicar su heterogeneidad con las otras dos. En efecto, en ella no se trata ya de encontrar caracteres o signos universales, sino distintos dentro del género humano: diferentes naturales y diferentes temperamentos. En el caso del carácter moral, no obstante, ¿puede hablarse de diversidad? El propio Kant indica que no, lo que hace surgir la incógnita de por qué lo introduce como parte del carácter individual.

<sup>111</sup> Michel Guerin en *L'affectivité de la pensée* (Actes Sud, Arles 1993, pp. 23-25) afirma que la expresión kantiana que mejor indica la sensibilidad de la razón es precisamente esta, *Gemüt*, que no aconseja traducir por *esprit*, sino por “sentido interno”: *Gemüt est donation de sens dans et par l'accueil en soi*. Un lugar es *gemütlich* porque tiene alma, porque está presto a la acogida, es acogedor y uno se encuentra bien allí gracias a su ambiente. Lo contrario es lo frío, el lugar sin alma. *Gemütlichkeit* es un término intraducible que evoca una inteligencia o una pertinencia del sentimiento que impregna un lugar. *Gemüt* nos instala en lo íntimo. Kant utiliza *Gemüt* y en ocasiones *Seele* para indicar a la vez la dimensión global de nuestro sentido y su valor interno o íntimo, es decir, el hecho de que sea el nuestro. Podemos llamar a *Gemüt* “razón sensible”. Este pasaje del libro de Guerin tiene el inapreciable valor, no solo de aclararnos el significado de un término difícilísimo, sino de animarnos a continuar la línea de investigación que estamos desarrollando en esta parte de nuestro trabajo, que pretende modestamente aproximarse a la suya.

manifiestan exteriormente en actividades y no se limitan a los sentimientos, y llevan aparejados comportamientos muy variados —sobre todo los temperamentos llamados de la actividad, a saber, el flemático y el colérico, por oposición a los del sentimiento—, lo fundamental aquí es que obedecen a los motores de la sensibilidad y, en este sentido, todos son pasivos. En esta medida son un fondo, un capital con el que la sagacidad de los otros habrá de contar para realizar sus fines. O son el signo de nuestra propia esclavitud.

Aunque también, considerados desde otro punto de vista, son aquello con lo que tenemos que contar en la tarea de *ejercitar, instruir y educar* al género humano con vistas a dotarle de un carácter:<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Citamos en toda su extensión un pasaje que ya hemos utilizado anteriormente: *Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationabile) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens |sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der **Zweck**, der That nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das **Mittel** einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken. [Ibidem, Kapitel: E. Der Charakter der Gattung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:321u. Bis: S. VII:322]*

Se pueden apreciar aquí algunas huellas de la clasificación de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Pero lo que allí pretendía ser la división de las disposiciones ha perdido en la *Antropología* esa denominación y aparece en una especie de eco y preludio al mismo tiempo de otra división de las disposiciones. Llama también la atención el hecho de que Kant relacione claramente en este texto todas las fases (o disposiciones, ¿cómo denominarlas?) con la razón, como susceptibilidades o predisposiciones que nos encaminan a su ejercicio, mientras que en *La Religión* se limitaba a negar tajantemente la presencia de la razón en alguna de ellas.

El siguiente cuadro puede servir para mostrar la distribución de las disposiciones y sus múltiples agrupaciones en los cinco textos en los que Kant habla de ellas de un modo sistemático. En él encontramos las variaciones que sobre este asunto se han ido configurando según el punto de vista que en cada caso se mantenía.

*Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (animal rationabile), puede hacer de sí mismo un animal racional (animal rationale). Por eso, en primer lugar, se conserva a sí mismo y a su especie; en segundo lugar, ejercita, instruye y educa a su especie para la sociedad doméstica; y, en tercer lugar, la gobierna como un todo sistemático (ordenado por principios racionales), como conviene a la sociedad.*

Este Vernunftfähigkeit begabtes Tier<sup>113</sup>, este animal que no está del todo sordo

Antropol. I	Religión	Antropol. II	Antropol. III	Pedagogía
		Natural		
		Temperamento		
	Animalidad		Conservación	Disciplina
Técnica			ejercita, instruye, educa	Habilidad
Pragmática	Humanidad		gobierna como un todo	Civilidad
Moral	Personalidad	Modo de pensar	gobierna como un todo	Moralidad

<sup>113</sup> Kant relaciona *Anlage* con *Fähigkeit* en el texto que acabamos de citar. En otros lo relaciona con *Vermögen*. En todo caso, parece evidente la conexión con la terminología de la potencia, en el primer caso pasiva y en el segundo caso activa. Véase, por ejemplo: *Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders sein als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. [Die Metaphysik der Sitten (1798). V. Erläuterung dieser zwei Begriffe. A. Eigene Vollkommenheit S.*

a la razón, muestra su constitución ya desde el momento de su propia supervivencia y de la de su especie. Lo característico del hombre se manifiesta ya aquí, en lo que en el texto de *La religión* llamábamos disposición para la animalidad. Y no es porque en este grado se ejerza ya la razón, sino por lo que nos dice el texto a continuación:

*Pero en esto lo característico del género humano comparado con la idea de posibles seres racionales terrestres en general es que la naturaleza ha puesto en él el germen de la discordia y ha querido que su propia razón saque de ésta la concordia —o, al menos, el constante acercamiento a ella—, que en la idea es ciertamente el fin, pero de hecho aquélla (la discordia) en el plan de la naturaleza es el medio de una suma sabiduría inescrutable para nosotros: efectuar el perfeccionamiento del hombre mediante el progreso de la cultura aunque sea con algún sacrificio de las alegrías de la vida.*

Lo característico del hombre, pues, no es tanto el tener o no unas u otras disposiciones, cuanto el hecho de que ellas sean el medio para otra cosa diferente que aquello a lo que sirven en los animales: que sirvan para su propio perfeccionamiento. Y encontramos huellas de ese servicio ya desde el grado más elemental de su constitución animal. Así, aunque ese plan de la naturaleza capaz de extraer de la discordia la concordia esté claramente presente solo allí donde puede darse una comparación y una competencia, esto es, en el terreno social y de la cultura, también en una dimensión más solitaria como es la de la mera animalidad podemos encontrar, ya lo hemos visto anteriormente, la apertura al perfeccionamiento en la técnica. Y lo mismo sucede con el perfeccionamiento moral en el caso de la disposición al afecto, en el que la naturaleza nos *educó* para el bien (*Gut*) haciéndonoslo atractivo aun antes de que hubiéramos desarrollado la razón, que nos convencería por sí misma de su bondad: “Fue la sabiduría de la naturaleza la que igualmente implantó en nosotros la disposición al afecto para

---

VI:387.] La relación con *Vermögen* aparece más clara si se repara en que este término tiene en alemán el significado de riqueza o renta y se recuerda que *Anlage* era también el *Fonds* o el capital: los dos vocablos tienen un terreno común en el campo semántico de la economía.

que manejara las riendas provisionalmente, antes de que la razón alcanzara las fuerzas necesarias, agregando a los resortes morales hacia el bien, para avivarlos, los de los atractivos mecánicos (sensibles) como un sucedáneo temporal de la razón".<sup>114</sup>

Como afirma Kant en la primera proposición de la *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, todas las disposiciones naturales de todas las criaturas están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y de acuerdo a su fin.<sup>115</sup> Pero esto no lo afirmamos porque hayamos descubierto que existe un plan de estas características, sino porque estamos en el terreno de la *Antropología en sentido pragmático* y nos movemos en el terreno de la interpretación de las señales que caracterizan a ese extraño ser cuyo modo de ser parece que consiste en que tiene que poner en juego su propio ser. En cuanto a su dotación, la naturaleza ha sido muy ahorrativa, ha puesto más<sup>116</sup> en la parte de lo que el hombre tiene que conseguir por sí mismo que en lo que ella le regala, ha apostado (*angelegt*) por aquello que el hombre mismo tiene que obtener y para conseguirlo sólo le ha dotado de disposiciones originarias que le indican... que le dejan indeterminada cualquier indicación. Por eso Kant afirma como característica del hombre no solo su dimensión moral, sino también su índole sensible y la sitúa en la parte del libro en la que se trata de aquello a partir de lo cual se puede conocer lo que es propio o interno de cada hombre (así, al menos, rezaba en el manuscrito el subtítulo de esta segunda parte de la Antropología, y agregaba que se trataba de la doctrina del método).

<sup>114</sup> *Daß gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von den Affecten insbesondere. A. Von der Regierung des Gemüths in Ansehung der Affecten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:253u.]*

<sup>115</sup> *Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:18.]*

<sup>116</sup> *Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniß einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden **angelegt**. [Ibidem S. VIII:19. Bis: S. VIII:20.]* Atención al verbo resaltado (por mí): de él procede el término *Anlage*.

La racionalidad del ser humano, su susceptibilidad para acoger los dictámenes de su propia razón, aparece ya en su impulso hacia la conservación de la especie y de su propia vida y en la organización de su vida doméstica. Y el que puede jugar con estas disposiciones bien puede ser un *schlauser Gast* o una razón que intervenga con sagacidad (*List*) para encaminar al hombre hacia la cultura. De este juego de la razón nos habla Kant en el comienzo de la *Característica*. Pero ¿es que lo característico nuestro consiste en que jueguen con nosotros? ¿O en prestarnos a un juego que no es el nuestro? Y ¿cuál sería el nuestro, cuando hemos venido descubriendo que no hay en nosotros más que indeterminación? ¿Tendrá que ser una *Posse*, una bufonada, un juego de sombras?

Estas no son otra cosa que diversas formas de preguntarnos quiénes somos nosotros, qué es aquello que nos caracteriza. Pero aún hay otro lugar en el que Kant intenta definir al hombre como “la única criatura que tiene que ser educada”<sup>117</sup> y nos proporciona una nueva clasificación que coincide en buena parte con las que hemos visto aunque aquí no se hable de disposiciones<sup>118</sup>:

*Por la educación, pues, el hombre ha de hacerse:*

---

<sup>117</sup> *Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß.* [Pädagogik (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:441]

<sup>118</sup> *Bei der Erziehung muß der Mensch also 1) disciplinirt werden. Discipliniren heißt suchen zu verhüten, daß die Thierheit nicht der Menschheit in dem einzelnen sowohl als gesellschaftlichen Menschen zum Schaden gereiche. Disciplin ist also blos Bezähmung der Wildheit.*

2) *Muß der Mensch cultivirt werden. Cultur begreift unter sich die Belehrung und die Unterweisung. Sie ist die Verschaffung der Geschicklichkeit. Diese ist der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überläßt das nachher den Umständen.*

*Die inige Geschicklichkeiten sind in allen Fällen gut, z.E. das Lesen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwecken, z.E. die Musik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geschicklichkeit gewissermaßen unendlich.*

3) *Muß man darauf sehen, daß der Mensch auch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe. Hiezu gehört eine gewisse Art von Cultur, die man Civilisirung nennt. Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehenden Ceremonieen im Umgange.*

4) *Muß man auf die Moralisierung sehen. Der Mensch soll nicht blos zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können [Ibidem 449. Bis: S. IX:450].*



1) *disciplinado. Disciplinar significa tratar de impedir que la animalidad cause perjuicio a la humanidad tanto en el hombre individual como en el hombre social. La disciplina es, entonces, meramente la domesticación de lo salvaje.*

2) *cultivado. La cultura comprende en sí la enseñanza y la instrucción. Proporciona la habilidad, que consiste en poseer una capacidad suficiente para alcanzar todos los fines deseados. Ella no determina, pues, ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias.*

*Algunas habilidades son buenas en todos los casos, como leer y escribir; otras lo son sólo para algunos fines, como la música para hacernos amables. A causa de los muchos fines las habilidades son, en cierto modo, infinitas.*

3) *Es preciso atender también a que el hombre sea prudente, que se adapte a la sociedad humana, que sea estimado y tenga influencia. A esto corresponde un cierto tipo de cultura denominada civilidad para la que se exigen buenas maneras, gentileza y una cierta prudencia con arreglo a la cual uno pueda usar a todos los hombres para sus propios fines. Se rige por el gusto variable de cada época. Así, hace pocas décadas todavía gustaban las ceremonias en el trato social.*

4) *Hay que atender a la moralización. El hombre no solo debe tener habilidad para toda clase de fines, sino que debe adquirir también la intención (Gesinnung) de escoger solamente los que sean puramente buenos. Los fines buenos son los que necesariamente aprobarían todos y los que también pueden ser al mismo tiempo fines de todos.*

Encontramos en este texto el problema de las disposiciones tomado desde otro punto de vista: no se trata ahora de enumerar las disposiciones, de recorrer su estructura, sino de presentar aquello a lo que ellas mismas están encaminadas si encuentran un desarrollo apropiado, para lo cual se requiere la educación. Una vez que asumimos que “el hombre únicamente puede ser hombre por la educación” y que “no es



nada sino lo que la educación hace de él”<sup>119</sup>, se trata ahora de deslindar las tareas de la educación siguiendo el hilo conductor de la teoría de las disposiciones. Volvemos a encontrarnos con la nada que son las disposiciones, con lo que hemos llamado anteriormente su indeterminación o modo de ser potencial. Y también con su apertura a la infinitud, sobre todo en la cultura y en la civilidad, que se entienden aquí como la adaptación a unas circunstancias o a unos usos sociales impredecibles por su variabilidad. La habilidad, es decir, el desarrollo de la disposición técnica, no determina ningún fin, sino que consiste en fomentar la apertura a todos y a cualquiera que se pueda presentar. Y los muchos fines hacen infinitas a las habilidades. En cuanto a esa peculiar cultura llamada civilidad, que habría que poner en relación con la disposición pragmática, se desarrolla cuando se hace del educando un hombre de mundo, apto para el trato, para la cortesía, para la sociabilidad: cuando se le hace apto para el “saber estar” cosmopolita, que es un ámbito —si cabe— más abierto que el anterior.

Las disposiciones pueden dar de sí lo suficiente para adaptarse al mundo siempre que reciban una educación apropiada. Pero ¿cuál es esa educación apropiada? Aquí es donde se plantea en toda su radicalidad lo que podríamos llamar la paradoja de la educación, a saber, la circunstancia de que la educación es necesaria para el desarrollo de las disposiciones del hombre pero aquel que la puede dar es justamente otro hombre, es decir, alguien que no ha alcanzado aún el pleno desarrollo de sus disposiciones y no lo ha de alcanzar nunca. Y esto es necesariamente así porque no existe tal cosa como el pleno desarrollo de las disposiciones. En la introducción a la *Pedagogía*, después de presentar la *paradoja pedagógica*, Kant afirma que “no se puede saber hasta dónde pueden llegar las disposiciones naturales de un hombre”.<sup>120</sup> Y esto es así no solo porque el educador nunca va a estar completamente educado, sino porque las disposiciones nos indican por su estructura misma una infinitud.

---

<sup>119</sup> *Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. [Ibidem S. IX:443]*

<sup>120</sup> *...so kann man nicht wissen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. [Ibidem S. IX:443. Bis: S. IX:444]*

Pero esto es otra forma de decir lo que desde el principio de esta sección hemos venido descubriendo: que no podemos definir al hombre, que de él solo podemos recoger fragmentos, que solo podemos mencionar su capital de potencias o que, como la destinación tiene que brotar de sí mismo, nunca puede cumplirse enteramente. Por eso el hombre no podía ser otra cosa que la sombra de sí mismo, el hueco de la *Urbild*, aquel que no deja de perseguirse a sí mismo sin dejar de ponerse distancias. Al disciplinar al hombre, al librarlo de la pauta del instinto, multiplicamos sus posibilidades. Pero al moralizarlo tampoco las estamos limitando, porque la moralización, aquella educación que da sentido a las demás, no cierra las posibilidades abiertas por la disciplina, la habilidad y la civilidad, sino que nos coloca ante el problema de encontrar, de entre los infinitos fines posibles, aquellos que puedan ser fines para cualquiera, para todos los seres racionales, para todo el mundo. Es decir, que ya no se trata de adaptarse al mundo o saber estar en él, sino de producir mundo, de constituir un mundo.

### ***Interesse***

¿Quién tiene interés? ¿Tenemos interés nosotros (en una cosa) o lo tiene ella para nosotros? ¿O es la cosa la que atrae nuestro interés? Al parecer, el significado más extendido es el subjetivo: el interés es nuestro. El *Diccionario de Grimm* incluye sólo como última acepción el interés objetivo, de la cosa misma. Por lo general, pues, se considera que el interés consiste en una participación (*Antheil*) del sujeto, aun cuando sea suscitada por el objeto. El más antiguo de los usos que se puede documentar pertenece al ámbito jurídico y al siglo XV y se refiere a la parte de la fortuna de uno que se enajena por la acción de otro o al disfrute enajenado. *Interesse* queda germanizado como *Schaden* y opuesto a *Nutzen*. Sólo más tarde, a partir del siglo XVI,

se determina desde el otro punto de vista, como ganancia o ventaja, y comienza su uso metafórico: interés por la amistad, por la verdad. Posteriormente pasa al ámbito de la economía como sinónimo de *Zins*, como interés producido por un capital. Ahora bien, es el sujeto el que considera que algo es digno de su interés, o el que obtiene ventajas de su participación en una empresa. El interés involucra al sujeto y su acción, pues será precisamente la acción la que le rinda los resultados beneficiosos.

Y estos son precisamente los dos ingredientes que encontramos en los textos de Kant:

*Llámase interés al agrado (Wohlgefallen) que unimos a la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unido al fundamento de determinación de la misma.*<sup>121</sup>

Por una parte, pues, somos nosotros los que unimos las dos cosas: el agrado y la representación de existencia. Luego somos nosotros los que ponemos el interés. Y, por otra parte, esta unión sirve como fundamento de determinación para la acción.<sup>122</sup> Retengamos que hay algunas representaciones que no nos dejan indiferentes, sino que ponen en juego nuestra facultad apetitiva, nuestra capacidad de acción, y precisamente la acción encaminada a procurar existencia al objeto de esa representación. Pero, ¿no era esto precisamente lo que habíamos llamado inclinación? Ante una cercanía tan llamativa, Kant se ve precisado a introducir una distinción y, así, en la primera de las dos notas consagradas al interés en la *Fundamentación de la metafísica de las*

---

<sup>121</sup> *Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. [Kritik der Urtheilskraft (1790). Kapitel: § 2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:204u.]*

<sup>122</sup> Dejamos para más adelante el estudio del término *Wohlgefallen*, aun a sabiendas de que no entenderemos con claridad lo que significa interés hasta que no sepamos el sentido o los sentidos de este término. Pero vamos a rodearlo de momento para intentar aproximarnos al concepto de interés. No obstante, véase nota 138 de esta sección.

*costumbres*, indica que la proximidad entre los dos términos radica en que ambos incluyen dependencia, *Abhängigkeit*, y la disparidad, en que *Neigung* es dependencia de la facultad apetitiva con respecto a la sensibilidad e *Interesse*, en cambio, es dependencia con respecto a principios de la razón.<sup>123</sup>

Es decir, aunque seamos nosotros los que pongamos el interés o los que unamos a la mera representación un bienestar subjetivo, no tenemos que pensar por ello que se trata de una unión espontánea, sino que, sea cual sea el interés, implica una dependencia. El interés depende de principios de la razón. Pero, por otra parte, la razón depende del interés para tornarse práctica:<sup>124</sup> él es *wodurch Vernunft praktisch wird*, el medio a través del cual la razón se hace determinante de la voluntad. Se trata, pues, de una dependencia recíproca de la razón y el interés.

Kant no olvida nunca indicar que el interés es siempre racional o propio de seres racionales: las criaturas irracionales tan solo sienten estímulos sensibles; el interés solo puede ser atribuido a seres racionales en la medida en que ha de entenderse como un resorte representado por la razón.<sup>125</sup> Pero tampoco hay que perder de vista la recíproca, a saber, que la razón precisa del interés para tornarse práctica, cosa que solo ocurre en los seres racionales finitos y que nos lleva al otro extremo de lo que es un hombre: el concepto de interés solo puede ser aplicado a seres finitos y no a la voluntad divina. La razón la leemos en el siguiente pasaje:

<sup>123</sup> “La dependencia de la facultad de desear con respecto a la sensibilidad se llama inclinación y, por consiguiente, siempre conlleva una exigencia (*Bedürfnis*). En cambio, la dependencia de una voluntad que casualmente (*zufällig*) puede determinarse por principios de la razón se llama interés. Por consiguiente, éste solo se encuentra en una voluntad dependiente, que no se atiene siempre por sí misma a la razón: en la voluntad divina no se puede pensar ningún interés.” [ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:413Fu-414Fu.]

<sup>124</sup> “El interés es aquello mediante lo cual la voluntad se hace práctica, esto es, una causa determinante de la voluntad. De ahí que solo se pueda decir de un ser racional que tome interés en ello; las criaturas irracionales solo sienten impulsos sensibles” [*Ibidem*, Kapitel: Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:459Fu-460Fu.]. Entre estas dos notas se juega el problema del interés en la *Fundamentación*.

<sup>125</sup> “Del concepto de un resorte (*Triebfeder*) surge el de un interés, el cual nunca es atribuido a otro ser que a aquel que tiene razón y que significa un resorte de la voluntad en cuanto es representado por la razón.” [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:79.]

*Pero todos ellos en conjunto [interés, resorte, máxima] presuponen una limitación de la naturaleza de un ser dado, pues la constitución subjetiva de su arbitrio no concuerda por sí con la ley objetiva de una razón práctica; una exigencia de ser impulsados como sea a la actividad porque a ella se opone un obstáculo interno.*<sup>126</sup>

Este obstáculo interno es, sin lugar a dudas, el deseo de felicidad que nos constituye íntimamente y que nos hace discordar de la ley práctica o, dicho de otro modo, estar en continua discordia con la ley, que precisamente por ello tiene que convertirse en mandato u obligación. Podría decirse entonces que sin el interés no habría en nosotros actividad (*Tätigkeit*), obra de la razón. La razón quedaría en estado perezoso, indolente, inmóvil; es imprescindible ponerla en movimiento de cualquier manera; es preciso que, como sea (*irgendwodurch*), se tome interés en la acción. Este interés que actúa como motor no es que lo necesite—recordemos— la razón por sí misma, sino solamente en tanto yace incardinada en una estructura felicitaria tal que, si no se le proporciona un sentimiento que sea capaz de afectarle con una fuerza mayor que su deseo de ser feliz, no prestará atención a la razón. Hace falta romper los lazos de dependencia con respecto a las inclinaciones; es menester poner a la voluntad en otras manos. Pero estos lazos son los nudos que conforman nuestra estructura y no se dejan romper de ninguna manera. Lo único que se puede hacer con ellos es modificarlos mediante la violencia (*Zwang*) poniéndose por encima (*Erhebung*) de ellos. En esta medida se podría producir una *Selbstbilligung*,<sup>127</sup> es decir, podríamos llegar a aceptar o

---

<sup>126</sup> *Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden. [Ibidem, Akad. (1905ff.), S. V:79]*

<sup>127</sup> “La conciencia de un sometimiento libre de la voluntad bajo la ley unida, no obstante, a una constricción inevitable de todas las inclinaciones ejercida únicamente por la propia razón, es el respeto por la ley. La ley que este respeto exige y que también inspira no es otra, como se ve, que la ley moral (pues ninguna otra excluye totalmente el influjo inmediato de las inclinaciones sobre la voluntad). La acción que es objetivamente práctica de acuerdo con esa ley y con exclusión de todos los fundamentos de determinación de la inclinación se llama deber, la cual, en virtud de esta exclusión, contiene en su concepto una necesidad (*Nötigung*) práctica, esto es, una determinación a las acciones por muy a

a conformarnos con lo que somos. Esta aceptación que solo puede realizar el ser finito es precisamente el reconocimiento de su propia finitud, el saber de su propia muerte o lo que Kant denomina sentimiento de respeto. No nos vamos a fijar ahora en que sea un sentimiento —y no una representación ni un deseo—, sino en que es lo único que puede suscitar en nosotros, seres finitos, un interés y, por ende, poner a obrar la razón, hacerla práctica. Se trate de autoconocimiento o de autosentimiento, lo cierto es que, por una parte, si el hombre no fuera lo que es, a saber, el animal que desea ser feliz, la razón no tendría la necesidad de hacérsele interesante por encima de las inclinaciones reunidas en el todo de la felicidad; pero, al mismo tiempo, el modo mediante (*durch*) el cual consigue la razón hacerse interesante consiste en mostrar al ser finito su propia finitud, en colocarlo delante de lo que él es, a saber, un mortal que desea ser feliz. Solo al dejarnos frente a nuestra propia estructura para que la percibamos en su integridad, solo al ponernos en condiciones para que nos apropiemos de lo que somos, es decir, de nuestros límites, consigue la razón que tomemos un interés por la acción.

Y a partir de aquí se abren dos problemas: por una parte, presuponiendo de momento que todo interés sea práctico, qué tipos de intereses prácticos existen; y, por otra parte, cómo se relacionan con ellos los intereses que no parecen, al menos a primera vista, prácticos.

Para analizar el primero de ellos tenemos que volver a las dos notas de la *Fundamentación*. La primera distingue entre un interés patológico y un interés práctico. Al primero corresponde la expresión *aus Interesse handeln* y a la segunda, *ein Interesse nehmen*; el primero se refiere al objeto de la acción y el segundo a la acción misma. En

---

disgusto que estas puedan suceder. El sentimiento que surge de la conciencia de esta necesidad no es patológico, como el que sería provocado por un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, esto es, posible mediante una determinación de la voluntad previa (objetiva) y la causalidad de la razón. No contiene, por tanto, como sometimiento bajo una ley, es decir, como mandato (que indica constricción para el sujeto sensiblemente afectado) placer alguno, sino más bien displacer en la acción en sí. Pero, por el contrario, como esa constricción es ejercida meramente por la legislación de la propia razón, también contiene elevación (*Erhebung*), y el efecto subjetivo sobre el sentimiento, en la medida en la razón pura práctica es la única causa de ella, puede denominarse, por tanto, aprobación de sí mismo (*Selbstbilligung*) meramente en consideración de esta última, ya que uno se reconoce a sí mismo como determinado meramente por la ley sin ningún interés y a partir de entonces se hace consciente de un interés completamente diferente, producido subjetivamente de ese modo, que es puramente práctico y libre, que se toma por una acción conforme a deber, que ninguna inclinación tal vez aconsejaría, sino que la razón absolutamente ordena mediante la ley práctica y también produce efectivamente y que por eso lleva un nombre enteramente peculiar, a saber, el de respeto.” [*Ibidem*, Akad. (1905ff.), S. V:80. Bis: S. V:81.]

la segunda nota, en cambio, se mencionan un interés mediato y un interés inmediato en la acción. A este último también se le denomina puro (*rein*) y al primero, empírico. El apartado dedicado a los resortes de la *Crítica de la razón práctica* respeta esta distinción y añade la expresión “interés moral” para referirse a aquel que es “puro y libre de los sentidos”.<sup>128</sup> Mientras el interés práctico o puramente práctico hay que ponerlo en relación con el respeto, el interés patológico es pragmático porque en él la razón actúa al servicio de otros motivos. Los motivos en este caso los suministra la inclinación y la razón se limita a dar las reglas para ayudarle a conseguir su objeto. No se trata, pues, de una dependencia de la sensibilidad —que, como hemos visto, no merecería el nombre de interés—, sino de la inclinación, que deja espacio para que la razón intervenga. Hablamos entonces de una razón técnica, dominada por la prudencia, que da consejos o reglas, pero nunca leyes. En ambos tipos de interés se cumplen los rasgos que hemos asociado anteriormente con este concepto: la dependencia, la presencia de racionalidad, la presencia, asimismo, de otras instancias que actúan como obstáculos a la pura racionalidad, el servir de motor para la acción.

En cuanto al otro problema, el de si existen intereses que no sean prácticos, en principio esto iría en contra de todo lo que acabamos de decir,<sup>129</sup> pero lo cierto es que Kant habla de otros tipos de interés y en un texto tan importante como “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa” afirma que a toda facultad del espíritu puede serle atribuido un interés, entendido como un principio “que contiene la condición bajo la cual únicamente se promueve su ejercicio”.<sup>130</sup> A continuación habla de dos intereses, que identifica con las dos facultades superiores de la razón que, a su vez, determinan los intereses especulativo y práctico, restándole esta caracterización a la tercera facultad, al sentimiento de placer y displacer. En este texto conviene que

---

<sup>128</sup> “Puesto que la ley misma ha de ser el resorte de una voluntad moralmente buena, el interés moral es un interés puro y no sensible de la mera razón práctica.” [*Ibidem*, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:79.]

<sup>129</sup> Véase, también *Crítica de la razón pura* A 475, donde se identifica el interés práctico con el interés sin más.

<sup>130</sup> *Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d.i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird.* [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: III. Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:119u.]

retengamos sobre todo el verbo *befördern*, que se aplica a cualquiera de los dos intereses indicados y se utiliza además para rechazar que el afán de coherencia sea computable como interés. Parece que podríamos incluir, pues, *Beförderung* dentro de las notas del interés. Y parece que se podría entender este fomento como una ampliación (*Erweiterung*) o como desarrollo de esa facultad o uso de la razón, de manera que:

*Aquello que es requerido en general para la posibilidad de un uso de la razón, es decir, que los principios y las afirmaciones de la misma no tienen que contradecirse los unos a los otros, no constituye una parte de su interés, sino que es simplemente la condición de tener una razón; solo la ampliación, no el simple acuerdo consigo mismo, será contado como interés.*<sup>131</sup>

Y precisamente estas palabras nos retrotraen a ese lenguaje economicista que hace tiempo tenemos desatendido pero que, como hemos visto, le sirve a Kant como fuente inagotable de metáforas. En efecto, parece que el interés implica incremento, ganancia, rédito; y en este caso los que tienen que ampliar su ejercicio son las facultades o usos de la razón, pues no hay que olvidar que la razón es la facultad de los principios, la que busca o bien el principio más elevado del conocimiento o bien el fin más elevado de la voluntad.

Esta ampliación hay que entenderla como síntesis, como composición de elementos que, ciertamente, son extraños entre sí, pero que no son incompatibles. Así, la razón especulativa tendrá que aceptar ciertas tesis pertenecientes a la razón práctica, “si bien como un ofrecimiento que le es ajeno, que no ha crecido en su suelo”.<sup>132</sup> Esta

---

<sup>131</sup> *Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst wird zum Interesse derselben gezählt.* [Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:120.]

<sup>132</sup> *...zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen,...* [Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:121.]



aceptación presupone un trabajo para enlazar lo ajeno con lo propio, trabajo que da lugar a una ampliación de la razón. Tiene lugar, entonces, una síntesis que no encontramos únicamente en el terreno epistemológico, pues habremos de recordar que toda la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica* está encaminada a efectuar una síntesis entre moralidad y felicidad, síntesis que conduce a los postulados de la razón práctica. Cuando la razón actúa por sí misma, directamente, inmediatamente, sintetiza. Y cuando actúa al servicio de otros intereses, analiza.<sup>133</sup> Se podría decir que en este último caso la razón funciona desnaturalizada, pues en lugar de buscar principios cada vez más elevados o buscar enlaces con otros campos, se reduce a una misión de comparación o administración de las inclinaciones.

Pero, volviendo al primado de la razón práctica, el conflicto de intereses se resuelve en favor de la mayor ganancia y así se decide que la ventaja la tiene el interés práctico, puesto que es el que propone una ampliación de la razón. Es el interés práctico el que da el golpe decisivo en el terreno en el que la razón especulativa vacila.<sup>134</sup>

El interés especulativo queda subordinado al práctico porque éste no le contradice. Ahora bien, es necesario asegurarse de que, en efecto, no se produce una contradicción, porque si no estuviéramos seguros en este punto no podríamos dar primacía al interés práctico. Pero esto significa que existe también un interés presupuesto en toda esta operación, que es el de que se produzca una concordancia, una *Zusammenstimmung*, no ya de cada uso de la razón consigo mismo —de esa ya hemos advertido que no podemos considerarla como interés—, sino de las afirmaciones de un uso con las del otro uso. Una vez comprobada esta concordancia, tendrá que ser definido el modo de relación entre estas dos facultades, que será una subordinación y en

---

<sup>133</sup> Pensamos que así es como hay que entender la distinción que se plantea en la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* entre la analiticidad de los imperativos hipotéticos y la sinteticidad de los categóricos. Pero se trata de un problema sobre el que habremos de volver con más detalle en otro momento de esta investigación.

<sup>134</sup> [...] nur die Art, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewißheit entscheidet, und in Ansehung dieser kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag giebt.[...] Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. [Ebd. Kapitel: VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:144. Bis: S. V:145.]

ningún caso una coordinación que dejaría a la razón indecisa en este terreno. Pues bien, ¿quién o qué instancia realiza esta comparación y esta subordinación que hace posible el primado de la razón práctica? ¿Quién decide? O ¿quién tiene el interés? ¿No tendríamos que admitir un interés de la razón misma previo al interés de sus usos y que es el que no quiere quedarse en la indiferencia, sino que exige precisamente la ampliación o la síntesis misma?

Pues bien, Kant habla en otros textos del interés arquitectónico de la razón como aquel que pretende edificar o erigir un sistema. Y esto es lo que hemos leído en el *Primado*: “Por primado entre dos o más cosas ligadas por la razón entiendo la preferencia que una tiene de ser el fundamento de determinación de la relación con todas las demás”.<sup>135</sup> Preferencia (*Vorzug*) hace aquí las veces de interés y así se puede entender que estemos en un conflicto de intereses que solo se puede resolver ordenando estos intereses de lo más a lo menos interesante ... para quien tiene el conflicto, para la razón misma. Tenemos, entonces, un interés previo a los usos de la razón, previo a las diferencias; un interés que corresponde a la naturaleza misma de la razón:

*La razón humana es arquitectónica según su naturaleza, esto es, considera todos los conocimientos como si pertenecieran a un sistema posible y por ello sólo permite aquellos principios que al menos no hacen al conocimiento propuesto incapaz de estar junto con otros en algún sistema. Las proposiciones de la antítesis, no obstante, son de tal índole que hacen completamente imposible completar un edificio de conocimientos. Según ellas más allá de un estado del mundo siempre hay otro anterior, en cada parte hay otra que es a su vez divisible, antes de cada suceso hay otro que a su vez ha sido producido de otra manera y en la existencia en general todo está siempre condicionado sin que se reconozca una existencia primera e incondicionada. Dado que la antítesis no admite ningún primero ni ningún comienzo que pudiera*

---

<sup>135</sup> *Unter dem Primat zwischen zwei oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. [Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:119u.]*

*servir de fundamento por antonomasia de la construcción, con tales presupuestos es completamente imposible un edificio completo del conocimiento. Por consiguiente, el interés arquitectónico de la razón (que exige a priori una unidad racional no empírica, sino pura) lleva consigo una recomendación natural en favor de las afirmaciones de la tesis.*<sup>136</sup>

Y en este punto podemos reunir al menos algunas de las cosas que nos hemos venido planteando sobre el interés. Veámos que uno de sus requisitos era ser racional, pero ahora podemos entender mejor lo que eso quería decir. Y lo podemos hacer mediante una frase en la que Kant nos plantea un imposible: “Si alguien pudiera desligarse de todo interés y limitarse a considerar las afirmaciones de la razón independientemente de sus consecuencias, atendiendo solo al contenido de los fundamentos de tales afirmaciones, ese alguien se encontraría en un estado de permanente vacilación”.<sup>137</sup> Ese alguien es un fantasma, un caballero inexistente. El que realmente existe es el que aparece al final del mismo párrafo y además siempre

---

<sup>136</sup> *Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d.i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere, wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben so wohl anderweitig erzeugt war, und im Dasein überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntniß bei dergleichen Voraussetzungen gänzlich unmöglich. Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern reine Vernunftseinheit a priori fordert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich. [ Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 3. Abschn. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:502. Bis: S. B:503] Llama la atención al leer todo este apartado de la *Crítica de la razón pura*, “El interés de la razón en el conflicto que sostiene”, el hecho de que Kant hable continuamente de los términos del conflicto, que son el interés especulativo y el interés práctico, y que solo en el párrafo que acabamos de citar se refiera propiamente a lo que anuncia en el título: el interés de la razón misma, y no de lo que en la *Crítica de la razón práctica* había llamado sus usos o las facultades del espíritu.*

<sup>137</sup> *Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. [Ibidem, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:503.]*

refugiado en un plural: los hombres débiles (*die schwache Menschen*). El hombre fuerte, ese personaje singular situado por encima de los demás, sería capaz de desligar cada afirmación de las otras de la misma manera que se desvincula a sí mismo de toda comunidad. Sería capaz de romper los lazos que ligan las afirmaciones entre sí, de quedarse tanto con la tesis como con la antítesis, desinteresado, desligado, indiferente, independiente. No conocemos a esa criatura angélica. Solo conocemos a la razón finita, dependiente, enraizada en la inclinación, interesada, mortal y, por eso, débil. Este hombre tiene que establecer relaciones, consecuencias, tiene la necesidad de hacerse un sistema, de construir, ensamblando piezas, un edificio que le salve de la desolación. Tiene que sintetizar lo diverso y construirse un mundo.

Y esta construcción nos hace caer en la cuenta de un elemento que acaba de asomar en el párrafo anterior. En este mismo apartado de la *Crítica de la razón pura* que estamos comentando Kant no solo habla de los intereses especulativo y práctico y los aplica tanto a la tesis como a la antítesis, sino que también se refiere a un tercer aspecto, al que no llama interés, sino factor, elemento, argumento, motivo (*das Moment*) o ventaja (*Vorzug*, recuérdese que este término nos ha aparecido hace un momento cuando leíamos el texto del *Primado*), y que es la popularidad (*Popularität*), el favor (*Gunst*) que la gente pueda dispensar a estos argumentos, la facilidad o dificultad con que pueda acogerlos, su apertura o cerrazón ante ellos o, en otros términos, el interés que despierten en ella. ¿Sería entonces la popularidad o publicidad otro tipo de interés?<sup>138</sup> Si fuera así estaríamos ante un nuevo problema, pues hasta ahora hemos conseguido adscribir los intereses a los usos de la razón (interés especulativo e interés práctico) y a la razón misma (interés arquitectónico) considerada como finita o humana. ¿A quién atribuiríamos este nuevo interés? Tal vez se trate de lo que Kant llama “los intereses de los hombres”,<sup>139</sup> o aquello que unifica todos los intereses de la

<sup>138</sup> “El entendimiento común tiene en el concepto de lo absolutamente primero (sobre cuya posibilidad no se pone a sutilizar) un sosiego y al mismo tiempo un punto fijo al cual prender el hilo conductor de sus pasos, pues, de lo contrario, escalando sin descanso de lo condicionado a la condición, siempre con un pie en el aire, no puede encontrar el bienestar (*Wohlgefallen*).” [*Ibidem*, S. B:495.] Como se puede apreciar en este fragmento, Kant no utiliza para este tercer elemento la palabra “interés”, pero sí las notas que, como hemos estado viendo, le corresponden, especialmente la de *Wohlgefallen*.

<sup>139</sup> ... *Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keinesweges aber das Interesse der Menschen.* [*Ibidem* (1787). Kapitel: Vorrede zur zweiten Auflage [B]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S.

razón,<sup>140</sup> los que no atañen a las escuelas, sino a la humanidad, los que se acogen y desarrollan en una filosofía mundana.

Serían los mismos intereses que la razón pretende ilustrar con su crítica y que ya se pueden reconocer en el entendimiento común. La filosofía académica los ignora, los traiciona incluso en ocasiones, pero Kant concibe precisamente la crítica como la institución de un tribunal que acoja y respete estos intereses humanos que son los de la razón finita, dependiente, débil, que hemos analizado anteriormente. Se trataría de los mismos intereses que han llevado y llevan siempre a la razón a la desazonante tarea de la metafísica, unos intereses que abarcan a todos los hombres en mayor o menor grado, que son para ellos los más íntimos e irrenunciables y que por eso precisamente han dado y continúan dando lugar a conductas a primera vista absurdas:

*La primera y más necesaria pregunta bien puede ser: ¿qué es lo que propiamente quiere la razón con la metafísica? ¿Qué fin final tiene a la vista con su elaboración? Pues [ha de ser] grande, quizá el más grande y hasta el único fin final que la razón pueda proponerse en su especulación, porque **todos los hombres toman parte más o menos en él** y no se concibe por qué, a pesar de que sus esfuerzos siguen siendo infructuosos en este campo, sería inútil gritarles que cesen de una vez de darle vueltas a esta piedra de Sísifo, si no fuera porque el interés que en ello se toma la razón es el más íntimo que se puede tener.*<sup>141</sup>

---

B:XXXII.]

<sup>140</sup> Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

[*Ibidem*, Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:832u. Bis: S. B:833.] Recordemos que en la *Lógica* Kant convierte sin más a todos estos intereses en intereses referidos a lo que sea el hombre (*cfr.* Kapitel: III. Begriff von der Philosophie überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:25.)

<sup>141</sup> Die erste und nothwendigste Frage ist wohl: Was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn groß, vielleicht der größte, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabsichtigen kann, weil alle Menschen mehr oder weniger daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen ist, warum bey der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde, es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten

Así pues, podríamos reunir lo que llevamos dicho sobre los intereses intentando responder a la cuestión de si hay solamente interés práctico o más bien una pluralidad de intereses que se subordinan entre sí. Si respondiéramos esto último estaríamos llevando la contraria a algunos textos de Kant y si respondiéramos lo primero estaríamos llevando la contraria a otros. A no ser que consideremos que la teoría es un modo de la praxis, acción al fin en un sentido amplio de la palabra. Y entonces podríamos interpretar el mismo interés arquitectónico y el interés mundano como pertenecientes a la praxis en este sentido general, como el esfuerzo por construir un todo sistemático que satisfaga las aspiraciones de la razón humana. Y en este sentido se podría afirmar que todo interés es, en definitiva, como afirma Kant, práctico. La praxis no sería la de una facultad del ánimo o la de un uso de la razón, sino la de la razón misma, que se define como búsqueda de lo incondicionado o absoluto en cualquiera de sus usos. Y ¿cómo no vamos a considerar acción a esta búsqueda? En consecuencia, todos los intereses que acabamos de exponer, tanto los que no son denominados prácticos como los que sí son denominados de esta manera; es decir, tanto el interés popular como el especulativo, como el patológico, como el que hemos denominado puramente práctico y al que hemos otorgado la primacía o preeminencia en su conflicto con el especulativo, serían intereses prácticos porque mueven a la acción, porque actúan como motores, unos propios y otros más periféricos con respecto a la razón; porque la llevan a tomar partido, a desarrollarse, a buscar una ganancia, a ponerse por obra. Sin interés no hay uso —ni usos— de la razón.

En estrecha relación con el concepto de interés, y en ocasiones fundado en él,

---

*doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sisyphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann.*[*Welches sind die wirklichen Fortschritte ...* (1804). Kapitel: Vorrede [Kant]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xx:259. Bis: S. xx:260]. No obstante, más adelante Kant relacionará explícitamente la filosofía mundana y los intereses de los hombres con la filosofía práctica (Ebd. xx:261) y con la doctrina de la sabiduría, deslindándola de la metafísica en su concepto de escuela, que sólo podemos definir preguntándonos qué haya que hacer en ella y no qué quiere la razón con ella. Así, en este texto parece que se trata de dos cuestiones y dos intereses diferentes, aunque uno (el teórico) esté a la base del otro (el práctico) como fundamento suyo.

nos encontramos con *Bedürfnis*, que suele traducirse por exigencia o necesidad, siempre que se diferencie nítidamente de *Notwendigkeit*, pues, mientras este último se refiere a lo objetivo, el primero permanece en el ámbito de lo subjetivo. *Bedürfnis* indica una carencia, un hacer falta, una indigencia, un hueco. Esta pobreza abre la puerta en la razón especulativa a hipótesis y en la razón práctica a postulados. La diferencia entre estos dos extremos es que en el primero no obtengo más que una opinión, aunque sea la más razonable, mientras que en el segundo accedo a la creencia racional. Pero en cualquiera de los dos casos lo primero que tiene que existir es un problema necesario de la razón, es decir, un problema inevitable como tal problema, al que la razón deba enfrentarse sin remedio.<sup>142</sup> Por lo que se ve que la exigencia racional, en este sentido, surge de la necesidad y esta necesidad, considerada desde el lado subjetivo, es la exigencia.

Existen también exigencias de la inclinación. Lo que las diferencia de las exigencias de la razón es que ellas no pueden siquiera postular la existencia de su objeto, ni tampoco pueden pretender valer para todos, como las racionales.<sup>143</sup> Nos cabe la sospecha de que se queden para siempre en el lado subjetivo, pues no tienen ningún fundamento objetivo que las lleve más allá de sí mismas. Ahora bien, todo eso no significa que no surjan también de una necesidad, que dejen de imponerse, que dejen de requerirnos, de mostrarnos lo que nos falta de modo, si cabe, más insidioso. Unas y otras, cada una en relación con el tipo de interés que les da origen, nos hablan del modo menesteroso en que la subjetividad se siente a sí misma.

---

<sup>142</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:142Fu.

<sup>143</sup> *Ebd.*, S. V:143Fu-144Fu.



## *Lust, Wohlgefallen*

*Rose oh reiner Widerspruch  
Lust niemandes Schlaf zu sein  
unter so viel Lindern.  
(lápida de Rilke en Rarogne)*

Nos encontramos ante uno de los términos más complejos y menos estudiados de la terminología kantiana. Y la razón de esto último es precisamente la ignorancia o desatención al primer aspecto, pues se ha tendido a considerar como algo que va de suyo el significado de *Lust*. Sin embargo, cualquiera que pretenda traducir a Kant sin traicionarlo demasiado se da cuenta del problema que supone sustituir sin más esa palabra por “placer”. Y esto ocurre no solo en Kant, sino en cualquier autor y época.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Véanse, por ejemplo, las consideraciones del Prof. Josef Ludin a propósito de *Lust* en otro contexto y en relación con otro autor en principio muy diferente, como es Sigmund Freud y el *Lustprinzip*. Ludin utiliza su conocimiento del francés y del alemán para descartar una traducción apresurada de *Lust* por *plaisir* y opta por el término *envie*. Merece la pena citar un fragmento de su artículo y comprobar cómo puede funcionar con nuestro vocablo español *gana*, originario del gótico y generalmente empleado en plural. El paralelismo entre los dos términos, aunque no sea aprovechable a la hora de traducir, sí es fructífero cuando —como aquí— se trata de pensar el significado de *Lust*:

*La traduction de Lustprinzip par «Principe de plaisir», traduit aussi en anglais par pleasure, n'est pas si évidente qu'il y paraît. Le mot Lust, en allemand, comporte certainement une connotation de plaisir, si l'on pense par exemple à la création de ces jardins du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'on appelait jadis Lustgarten car l'Allemagne de cette époque était largement influencée par la civilisation aristocratique française [...]. Pourtant le propre du Lust allemand n'a pas forcément la légèreté et l'aisance du mot «plaisir», le verbe «plaire» se traduit plutôt par gefallen: le plaisir se rapproche alors de Gefälligkeit (complaisance) ou de Vergnügen (divertissement) et s'éloigne de Lust, de sa matérialité et de sa véracité. Lust fait plus référence à l'interdit que «plaisir».*

*C'est pour cela que dans la traduction luthérienne de la Bible, Lust désignait les désirs sexuels, pulsionnels, affamés et avides, ce que Luther a appelé fleischliche Lust, la concupiscence pour la Bible catholique, les désirs charnels que sont, de par leur nature, moins sublimes et plus proches de l'activité*



En efecto, el significado más antiguo de la palabra aparece ya en gótico como *lustus* con el significado de ἐπιθυμία o *libido*, lo que en alemán actual equivale a *Verlangen* o *Begierde*, un deseo fuerte y determinado que se convierte en principio de acción. Los otros significados que tiene la palabra se han desarrollado más tarde. Es posible que el término esté emparentado con el sánscrito *lash*, circunstancia que lo aproximaría a λάσσω y a *las-civus*. En inglés actual pervive un vocablo *list*, de la misma procedencia, con el significado de antojo, pero mucho más utilizado en el lenguaje de la náutica para indicar que un barco se escora o se inclina fuertemente hacia una banda (el inglés, por otra parte, también ha conservado el término *lust* con una dualidad de significados como la que vamos a encontrar en alemán). La referencia más usual es a los placeres sensibles o de la carne, pero también se puede encontrar *Lust* referido a deseos espirituales o a afectos dirigidos a personas.

Otra acepción de la palabra nos lleva al estado de descanso tras el cumplimiento de un deseo o apetencia, y entonces entramos en proximidad con *Vergnügen*, *Ergötzung*, *voluptas* y *delectatio*. En esta acepción más estática la palabra aparece acompañada muy a menudo de *Kurzweile* y de *Freude*, de manera que *Lust und Freude* forman una pareja tópica ya desde Lutero.

Kant se hace eco de esta dualidad; admite estas dos acepciones de la palabra, estos dos aspectos del fenómeno, puesto que por un lado considera *Lust* como receptividad del ánimo (*Empfindung auf das Gemüth*) y por otro lado presenta *Lust* como fundamento de actividad (*Grund der Thätigkeit, der Handeln*), resultado a su vez de la vivificación o vitalización del ánimo. Esto implica una revisión de la antigua

---

*pulsionelle que suppose le plaisir. Et lorsqu'on entend dans Lust la connotation de Begierde, alors «plaisir» se rapproche de Gier (avidité/soif) qui signifie, en fait, l'envie de... de l'objet, de l'autre: Lust auf... Le mot latin invidia, à l'origine de l'envie, se traduit en allemand par Gier (avidité). Donc pour mieux saisir le mot Lust, il importe peut-être de le rattacher au mot français «envie». Ich habe Lust signifie exactement «j'ai envie» et le fait d'avoir envie n'évoque absolument pas la subtilité du plaisir.*

*Qu'est-ce donc, alors, ce Lust? La double connotation du mot français «envie» —avoir envie, être envieux— est susceptible d'éclairer la nature de ce concept: le français, à travers ce double connotation, soulignerait un élément de Lust que perd la traduction par «plaisir». «Envie» évoque tout d'abord Neid qui signifie plus que «jalousie». C'est ce Neid qui est un élément constitutif de Lust: Lust auf, «d'envie de...» suppose un objet de désir qui n'est pas encore le mien, que je ne possède pas, que est à l'autre. [Josef Ludin : "L'envie, le plaisir et la réalité", *Libres cahiers pour la psychanalyse*, n° 5, Printemps 2002, pp. 69-70] Nosotros, no obstante, sin olvidar lo que aquí hemos leído, vamos a conservar en lo que sigue la traducción de Lust por placer por una cuestión de comodidad.*

distinción aristotélico-epicúrea entre placeres estáticos y placeres dinámicos.

Por otra parte, tendemos a considerar tan solo el aspecto sensible de *Lust*, que identificamos irreflexivamente como estático, asimilación a la que contribuye una lectura deficiente de la doctrina kantiana de las facultades que nos lleva a considerar las facultades del espíritu como facetas diferenciadas e incluso excluyentes entre sí. Sin embargo, tenemos que recordar que todo uso de las facultades humanas está acompañado de *Lust* o *Unlust* y que esta curiosa facultad atraviesa e impregna cualquier combinatoria posible de las facultades de conocimiento. De ahí, en último término, que Kant admita el placer intelectual al lado del placer sensible.<sup>145</sup> Pero no vayamos tan rápidamente a la conclusión; demorémonos todavía un poco más en los meandros de las premisas.

Vamos a tomar como punto de partida los rasgos fundamentales que Kant considera cada vez que pretende acercarse a este intrincado asunto del placer. En los *Apuntes de Metafísica* de Pötlitz nos los encontramos en el siguiente orden:

A) En primer lugar, el sentimiento de placer no es una facultad de conocimiento y la distinción radica en que puede haber determinación cognoscitiva aun sin la representación del objeto, mientras que no puede haber sentimiento en ausencia de esa representación:

*A través de la facultad de conocer únicamente puedo tener representaciones de las cosas, incluso si ellas mismas no estuvieran representadas, según la determinación que se haya obtenido de ellas; por ejemplo, yo reconocería la figura redonda en un círculo sin*

---

<sup>145</sup> Así, en los *Apuntes* de Pötlitz, leemos: “El placer intelectual es aquello que gusta universalmente, pero no de acuerdo con las leyes universales de la sensibilidad, sino de acuerdo con las leyes universales del entendimiento. El objeto del placer intelectual es bueno.” [*Vorlesungen über die Metaphysik* (Pötlitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:252f.] Lamentablemente no disponemos de la parte de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* dedicada al placer intelectual, lo que hace que tengamos muchas lagunas en este campo (vid. Michel Foucault: *Introduction à l'Antropologie*, Vrin, Paris, 2008, pág. 12, donde Foucault desconfía de que se trate de una pérdida y aventura que Kant no quiso que quedara como texto impreso ese aspecto, que había formado parte de sus enseñanzas orales).

*representar el círculo. Pero la determinación de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, de lo agradable y desagradable son determinaciones que no podrían percibirse en modo alguno en las cosas si no fueran reconocidas mediante la representación. Por consiguiente, tales determinaciones, que no pueden ser reconocidas en las cosas sin representación, no pueden pertenecer a la facultad de conocer, porque ésta, aun sin la representación de las cosas, es capaz de reconocer las determinaciones que les pertenecen. Por el contrario, tiene que haber en nosotros una facultad especial para percibirlas en ellas [en las representaciones].*<sup>146</sup>

¿Significa lo anteriormente escrito que sea posible determinar cognoscitivamente un objeto sin hacernos una representación de él? Evidentemente no, ni tampoco hay que entender, como el texto parece indicar al mencionar el ejemplo del círculo, que es necesaria una presencia actual de la cosa para que se ponga en marcha el sentimiento de placer y displacer.<sup>147</sup> No es tanto una cuestión de presencias o ausencias como de precedencias y consecuencias. El sentimiento presupone el conocimiento y ese requerimiento nos fuerza a reconocer que se trata de facultades distintas. Este argumento conduce a Kant a rechazar la teoría de la perfección de una forma que David

---

<sup>146</sup> *Durch das Erkenntnißvermögen kann ich nicht anders Vorstellungen von den Dingen haben, als nach der Bestimmung, die von ihnen würde angetroffen werden, wenn sie auch gar nicht vorgestellt würden; z.E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne daß der Zirkel vorgestellt würde. Aber die Bestimmungen des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, sind Bestimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn sie nicht durch Vorstellung erkannt würden. Mithin können solche Bestimmungen, die ohne Vorstellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnißvermögen gehören; weil dieses, auch ohne Vorstellung der Dinge, die ihnen zugehörigen Bestimmungen erkennen kann; sondern es muß ein besonderes Vermögen in uns seyn, solche an ihnen wahrzunehmen. [ibid. S. xxviii:245f.]*

<sup>147</sup> Véase *Metafísica de las Costumbres*, donde Kant afirma explícitamente que no es necesaria la presencia ni aun la existencia del objeto para que experimentemos placer —o displacer— por su representación: *Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. [Die Metaphysik der Sitten (1798). Kapitel: Einleitung in die Metaphysik der Sitten. I. Von dem Verhältniß der Vermögen [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:211]*

Hume —al que, por lo demás, parece seguir en este punto—<sup>148</sup> seguramente no podría asumir.

B) El sentimiento de placer es precisamente eso: un sentimiento, es decir, una manera de ser afectado. Y, como tal, hace referencia, no a la cosa misma, sino a nosotros, a nuestra *Beschaffenheit*. Por este lado también se insiste en que si no hay conocimiento no hay afección —*ignoti nulla complacentia*—, pero no por ello las características objetivas de la cosa conocida —por ejemplo, su *Vollständigkeit*— han de determinar nuestra apreciación de ella, como si el sentimiento fuera un eco o resonancia mecánica de la representación. No nos encontraríamos entonces ante una nueva facultad. La facultad de conocer es, pues, condición necesaria de la de sentir, pero su funcionamiento no nos sirve para explicar el de esta última.

Para acceder a esta facultad tenemos que modificar nuestra pregunta: en lugar de investigar el qué tenemos que investigar el cómo, cómo nos toca o nos impresiona el objeto:

*Placer y displacer son facultades por las cuales se distinguen los objetos, no según aquello que podemos encontrar en ellos mismos, sino según cómo su representación hace impresión sobre nuestro sujeto y cómo nuestro sentimiento se conmueve por ello.*<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> En la “Investigación sobre los principios de la moral”, apéndice I, 242, Hume recurre al mismo ejemplo del círculo al que alude Kant. *Vid. De la moral y otros escritos*, trad. Dalmacio Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

<sup>149</sup> *Es kommt bei der Lust und Unlust nicht auf den Gegenstand an, sondern wie der Gegenstand das Gemüth afficirt. Lust und Unlust sind Vermögen, wodurch Gegenstände unterschieden werden, nicht was in ihnen selbst anzutreffen ist, sondern wie die Vorstellung von ihnen einen Eindruck auf unser Subject macht, und wie unser Gefühl davon gerührt wird.*— [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:246f.] Ya en las primeras líneas de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* aclara Kant este punto: “Las diversas sensaciones del disfrute o del disgusto descansan no tanto en la constitución de las cosas externas que las suscitan como en los propios sentimientos de cada hombre para ser tocado por ellas con placer o con displacer. De ahí provienen que unos hombres se alegren con lo que a otros les repugna, la pasión enamorada que a menudo para los demás es un enigma o también la viva repelencia que el uno siente ante lo que al otro le es completamente indiferente.” [Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen (1764). Kapitel: I. Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:207]

Más aún: a partir del momento en que nos referimos al sentimiento, hemos abandonado el terreno del conocimiento todavía en otro sentido. Pues el sentimiento, aunque consista en una remisión al sujeto y no al objeto, no nos sirve ni siquiera para conocer el sujeto. De ahí la conclusión de que placer y displacer, en cuanto sentimientos, no pueden explicarse por sí mismos con mayor detalle, sino a lo sumo pueden investigarse por sus efectos o por las consecuencias que se siguen de ellos en algunas circunstancias.<sup>150</sup>

Si acudimos al parágrafo VII de la segunda introducción a la *Crítica del juicio* podemos encontrar el sentimiento caracterizado también como lo que nunca puede llegar a ser objeto de conocimiento, ni siquiera de un conocimiento de nosotros mismos. Se trata de la dimensión de opacidad de un sujeto que se hace patente como sujeto sensible.<sup>151</sup> En la *Antropología desde el punto de vista pragmático* Kant lo distingue del sentido interno, que pertenece a la facultad de conocer, denominándolo sentido íntimo o “vuelto hacia adentro”:

*Los sentidos se dividen a su vez en el sentido externo y el interno (sensus internus); por el primero el cuerpo humano es afectado por cosas corpóreas y por el segundo, por el ánimo (Gemüth). Hay que notar que el último, como mera facultad de percepción (de la intuición empírica) se considera diferente del sentimiento de placer y displacer, esto es, de la receptividad del sujeto para ser determinado por ciertas representaciones a mantener o apartarse de ese estado, que se podría*

---

<sup>150</sup> *Die Metaphysik der Sitten* (1798). Kapitel: Einleitung in die Metaphysik der Sitten. I. Von dem Verhältniß der Vermögen [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:212.

<sup>151</sup> [*Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:189] Joselyn Benoist denomina al sentimiento “la subjetividad irrecuperable” —irrecuperable para el conocimiento—, es decir, que no da rendimiento para la objetividad, sino que permanece retenida en los límites de la subjetividad. Es el resto del correlato objetivo, lo que en la representación queda fuera o más acá de la transcendencia que la constituye, el residuo fenomenológico de la referencia de la representación a su objeto (*vid. Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, especialmente pp. 287-294). Benoist interpreta la autoafección, más allá de la versión de Heidegger, que a su juicio permanece en el idealismo, como apertura al mundo, como alteridad.

*llamar sentido íntimo (inwendigen Sinn) (sensus interior).*<sup>152</sup>

El sentido íntimo es más interior aún que el interno porque, a diferencia de éste, no sale de sí mismo, no ofrece nada, sino que se repliega sobre sí sin dejarnos reducir su contenido al conocimiento. Sin embargo, ese fondo opaco y no representable del sentimiento es la condición de posibilidad de la sensación y, por lo tanto, de la materia del conocimiento, aunque él mismo permanezca impenetrable para éste, como límite extremo de la síntesis. En efecto, entre sensación y sentimiento no hay una diferencia estructural, sino exclusivamente referencial: mientras la sensación puede ser referida al objeto y ser convertida en conocimiento, el sentimiento es la afección que queda como tal, la pura subjetividad no reconducible a objetividad, el resto de sí mismo nunca objetivable

No conocemos nada investigando los sentimientos: ni el objeto ni a nosotros mismos. El sentimiento es, precisamente, el poso que queda después de extraer todo lo aprovechable para el conocimiento. El sentimiento no es reflejo o espejo de nada: ni de la realidad ni de nosotros mismos. El sentimiento no representa nada, no espejea ninguna realidad. No expresa.

Lo tenemos claramente expuesto al comienzo de la *Metafísica de las costumbres*:

*Sin embargo, a la susceptibilidad para sentir placer o displacer en una representación se le llama sentimiento porque ambos contienen lo meramente subjetivo en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado); pues incluso las sensaciones, aparte de la cualidad que se les agrega en virtud de la constitución del sujeto (por ejemplo, de lo rojo, de lo dulce, etc.), no obstante, también se refieren a un objeto como elementos del conocimiento. Sin embargo, el*

---

<sup>152</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von den fünf Sinnen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:153u.

*placer y el displacer (en lo rojo y dulce) no expresan absolutamente nada del objeto, sino solamente una referencia al sujeto.*<sup>153</sup>

Pero nada más que una referencia, no un conocimiento; solo una indicación, una señal que apunta pero no explica ni resuelve ni determina nada. Por eso puede decir Kant que se vuelve hacia adentro; porque se trata de una remisión, inútil para el conocimiento, pero que permanece como tal indicación. Pues bien, no comprenderemos nunca lo que es el sentimiento mientras pensemos que lo estamos aclarando al hacerlo formar parte de la expresión “sentimiento de placer”, como si al añadir “placer” se estuviera explicando lo que el concepto de sentimiento dejaba oscuro e impreciso. No ocurre esto porque el placer y el displacer son ellos mismos sentimientos y, por eso, les corresponde lo que acabamos de leer. Ellos son indeterminable, inobjetivables...<sup>154</sup>

C) Placer y displacer tienen que relacionarse con la vida, en tanto que consisten en el fomento o el impedimento, respectivamente, del principio vital:

*Tenemos un principio interno de actuar a partir de representaciones y esto es la vida. Cuando una representación concuerda con la fuerza total del ánimo, con el principio de la vida, esto*

---

<sup>153</sup> *Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloß Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben\* (nicht einmal dem Erkenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z.B. des Rothen, des Süßen u.s.w.), doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süßen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. [Die Metaphysik der Sitten (1798). Kapitel: Einleitung in die Metaphysik der Sitten. I. Von dem Verhältniß der Vermögen [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:211. Bis: S. VI:212]*

<sup>154</sup> Que los sentimientos no son determinables conlleva el que no sea posible un acuerdo entre ellos, como ya sabía el Kant precrítico: “¡Pero menuda tontería es meterse en esa disputa en la que es imposible que uno lleve al otro a sensaciones acordes, pues el sentimiento no es acorde!” [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen* (1764). Kapitel: II. Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:226] Sobre la importancia del sentimiento en la obra de Kant Birgit Recki ha realizado en *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und Praktischer Vernunft bei Kant* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001) un ameno, brillante y pormenorizado estudio que intenta mostrar la estrecha relación que hay a lo largo de la obra de Kant entre la sensibilidad y la ética. De él hemos tomado muy valiosas sugerencias para este trabajo.



*es el placer. Pero si la representación es de tal tipo que se opone al principio de la vida, esta relación de oposición en nosotros es el displacer. Por consiguiente, los objetos no son bellos, feos, etc. en y por sí mismos, sino en relación con el ser viviente.*<sup>155</sup>

La referencia al *lebende Wesen* es, pues, obligada, pues el placer coincide con la vitalidad. En referencia a la vida es como, por lo demás, Kant introduce el concepto de *Lust* en los lugares más comúnmente estudiados de su obra que tratan sobre este asunto, como son el §1 de la *Crítica del Juicio* y el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*. En el primero de estos textos llama la atención que la referencia del sentimiento de placer o displacer a la vida haya pasado a ser casi una identificación, pues Kant afirma allí que la representación se pone en relación “con el sentimiento de la vida del sujeto bajo el nombre de sentimiento de placer o displacer, lo cual funda una facultad de distinguir y juzgar completamente especial que no aporta nada al conocimiento, sino que únicamente pone la representación dada en el sujeto frente a la facultad completa de las representaciones, de la cual el ánimo es consciente en el sentimiento de su estado”.<sup>156</sup>

D) Placer y displacer —o gozo y dolor, como acabamos de ver— guardan entre sí una relación de oposición real, y no meramente lógica. O también se puede decir que son contrarios, y no meramente contradictorios. Así es como comienza Kant su consideración del placer en la *Antropología*<sup>157</sup>, aludiendo a uno de los ejemplos que ya aparecían en su consideración sobre las magnitudes negativas. En definitiva, el

---

<sup>155</sup> *Wir haben ein inneres Princip, aus Vorstellungen zu handeln, und das ist das Leben. Wenn nun eine Vorstellung mit der gesamten Kraft des Gemüths, mit dem Princip des Lebens zusammenstimmt; so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, daß sie dem Princip des Lebens widersteht; so ist dieses Verhältniß des Widerstreits in uns die Unlust. Die Gegenstände sind demnach schön, häßlich u.s.w. nicht an und für sich selbst, sondern in Beziehung auf lebende Wesen. [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:247]*

<sup>156</sup> Dejamos para el apartado siguiente el estudio de este concepto. Quede anticipada aquí tan solo la relación entre *Lust* y *Leben*.

<sup>157</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von der sinnlichen Lust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:230u.



displacer no es carencia o falta de placer, sino algo en sí mismo positivo que, precisamente por eso, al compararlo con el placer, actúa como una magnitud negativa, lo que hace posible una aritmética de los placeres o un cálculo de los resultados de las acciones:

*Ahora bien, ya desde el principio la sensibilidad interna se da cuenta de que el displacer es más que una mera negación. Pues dada una cosa cualquiera que se considere placer, siempre falta en él algún placer posible en la medida en que somos seres limitados.*<sup>158</sup>

Si a cada placer siempre le falta algo para ser más placer, eso significaría que es también displacer, y entonces no habría forma de distinguirlos. A no ser, como de hecho ocurre, que el displacer tenga una magnitud propia —esto es, no se pueda reducir a la misma magnitud del placer— porque corresponda a una intuición concreta y tan real como la del placer. Solamente así podemos ensayar un cálculo de lo placentero y de lo conveniente.

Pero nos estábamos preguntando por qué la vida requiere dolor. Y en este punto tal vez podamos entender que placer y displacer son como los polos positivo y negativo imprescindibles para provocar la corriente vital, una corriente alterna llena de interrupciones y retrocesos. Y, teniendo en cuenta que no sólo estamos hablando de la vida animal, sino también de la humana y de la espiritual,<sup>159</sup> tal vez tendremos que admitir que la clave de su funcionamiento se halla en las últimas palabras del texto que acabamos de citar: que somos seres limitados. Nuestra limitación nos lleva a necesitar el cambio, la variación y la alternancia. No sabemos cómo sería o si podría haber una vida que fuera una corriente continua de vitalidad sin límites, pero lo que sí podemos ya

---

<sup>158</sup> *Nun lehrt gleich anfangs die innere Empfindung: daß die Unlust mehr als eine bloße Verneinung sei. Denn was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hiebei doch immer einige mögliche Lust, so lange wir eingeschränkte Wesen sind. [Versuch über den Begriff der negativen Größen [...]]* (1763). Kapitel: 2. Beispiele aus der Weltweisheit [...] darin der Begriff der negativen Größen vorkommt. Basis-Aufgabe: Akad. (1905ff), S. II: 180]

<sup>159</sup> *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölit). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:247f.

indicar es que la vida que conocemos requiere ser despabilada, revitalizada o refrescada a cada paso.<sup>160</sup>

E) Pero no hay que hablar solamente de movimiento interno, del ánimo, sino de una acción transitiva, en el mundo, puesto que no debemos olvidar lo siguiente:

*El placer es, pues, un fundamento de la actividad y el displacer un obstáculo para la actividad. El placer consiste, entonces, en deseo y el displacer, por el contrario, en aborrecimiento.- Ahora veamos la conexión que el placer y el displacer tienen con el ser pensante. Solamente los seres activos pueden sentir placer y dolor. Los sujetos que son activos de acuerdo con representaciones son los que tienen placer y dolor. Así pues, una criatura que no es activa de acuerdo con representaciones no tiene sentimiento de placer y dolor.*<sup>161</sup>

He aquí el último de los rasgos del placer, a saber, el resultado que produce: sea el deseo o la evitación.<sup>162</sup> Ambos son principios de la acción (*Handeln*), una acción que

---

<sup>160</sup> *Erquicken* es el verbo que Kant utiliza y que tiene el sentido de fortalecer, vivificar, consolar y recrear o refrescar. Es interesante el contraste que establece Kant entre la ligereza de la vida y la pesantez de la muerte. *Vid. infra* pág. 149.

<sup>161</sup> *Die Lust ist also ein Grund der Thätigkeit, und Unlust ein Hinderniß der Thätigkeit. Lust besteht also im Begehren; Unlust hingegen im Verabscheuen. - Nun sehen wir, was Lust und Unlust für Verknüpfung mit denkenden Wesen haben. Nur thätige Wesen können Lust und Unlust haben. Subjecte, die da thätig sind nach Vorstellungen, die haben Lust und Unlust. Also ein Geschöpf, was nicht nach Vorstellungen thätig ist, hat kein Vermögen der Lust und Unlust. [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:247f.] En la siguiente reflexión queda si cabe más clara aún la relación que hay entre el placer y la acción: “La relación de las representaciones con las fuerza activas del sujeto en orden a conservar o llevar más allá la misma representación es el sentimiento de placer. La relación con la fuerza activa en orden a actualizar el objeto del placer es la facultad de desear.” [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] 2. Buch. Das Gefühl der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:241.]*

<sup>162</sup> En este sentido hay que entender también la definición de placer que aparece en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, en donde se relacionan los conceptos de placer y finalidad: “La conciencia de la causalidad de una representación con respecto al estado del sujeto en orden a conservarlo en el mismo puede indicar aquí en general lo que se denomina placer; por el contrario, displacer es aquella representación que contiene el fundamento para determinar el estado de las representaciones hacia su propio contrario (para apartarlas o expulsarlas).” [*Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:220]

se persigue a sí misma, pues encuentra tanto mayor placer cuanto más puede actuar y llega a su punto culminante en la libertad. Por eso Kant puede afirmar que existe un placer intelectual:

*La libertad es el grado mayor de la actividad y de la vida. La vida animal no tiene espontaneidad. Si siento que algo es acorde con el grado más alto de libertad, esto es, con la vida espiritual, entonces eso me agrada. Este placer es un placer intelectual. En él se siente un bienestar sin que haya goce. Tal placer intelectual sólo se encuentra en la moral. ¿Cómo obtiene la moral dicho placer? Toda moralidad es la concordancia de la libertad consigo misma. Por ejemplo, el que miente no está acorde con su propia libertad porque está ligado por su propia mentira. Pero lo que concuerda con la libertad armoniza con la vida entera. Y lo que armoniza con la vida entera agrada. Sin embargo, este es un placer sólo reflexionante; en él no encontramos goce alguno, sino que lo aprobamos mediante la reflexión. La virtud, pues, no tiene goce, sino aplauso, pues el hombre siente su vida espiritual y el grado más alto de su libertad.*<sup>163</sup>

Pero, como hemos visto, este placer intelectual, el que lleva en sí el grado más elevado de actividad y de vitalidad, no conlleva goce alguno.

Los cinco rasgos con los que hemos ido perfilando la constitución del placer nos lo han presentado como asociado a una facultad peculiar diferente de la facultad del

---

<sup>163</sup> *Die Freiheit ist der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thierische Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. Z.E. wer da lügt, stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden ist. Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt; das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt; das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflectirende Lust; wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat also kein Vergnügen, aber dafür Beifall; denn der Mensch fühlt sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit. [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:249f. Bis: S. xxviii:250.]*

conocimiento, como consistente en un sentimiento, como opuesto al displacer, en relación con la vida y como principio de actividad. A medida que hemos encontrado estos rasgos en los textos de Kant han ido emergiendo otros términos —*Vergnügen*, *Wohlgefallen*. Y al paso que ascendíamos hacia la libertad, *Vergnügen* ha vuelto a sumergirse, hasta el momento en que hemos encontrado que el placer intelectual, el grado máximo de la actividad, que sólo puede encontrarse en la virtud, no lleva aparejado goce alguno. Estamos aquí ante un placer puro sin mezcla de goce, como si Kant estuviera reservando para la suprema actividad un placer depurado de toda complacencia y apartando de ella todo rastro de pasividad por el procedimiento de adjudicársela a este término, que se une o se separa de *Lust* según el caso. *Vergnügen* indicaría, entonces, receptividad, pasividad, heteronomía, y cuando se asocia a *Lust* y a *Wohlgefallen* teñiría a estos, de suyo términos neutros, de estos rasgos, de modo que cuando *Lust* aparece independientemente de *Vergnügen* prevalece su faceta de espontaneidad y de actividad autónoma. Hemos comprobado que los tres términos son de suyo duales, que tan pronto significan una cosa como la contraria, pero lo que nos interesa perfilar no es su significado, sino su uso en los textos de Kant. Y precisamente el hecho de que se trate de términos ambiguos es lo que hace posible esta combinatoria que acabamos de explicar.

En la *Reflexión* 7202 Kant diferencia un agrado accidental, totalmente dependiente de nuestra constitución individual y que no es válido para cualquiera, de un agrado necesario, universalmente válido y relacionado con la ley racional y con la libertad:

*Sentimos agrado por cosas que mueven nuestros sentidos porque afectan armónicamente nuestro sujeto y nos dejan sentir nuestra vida no obstaculizada o la vivificación. Pero vemos que la causa de este agrado no está en el objeto, sino que reside en la constitución individual o también específica de nuestro sujeto, por lo que no es necesaria ni universalmente válida. Las leyes que ponen a la libertad de elegir con vistas a todo aquello que nos agrada en acuerdo consigo misma,*

*contienen, por el contrario, el fundamento de un agrado necesario ante todo ser racional que tenga facultad de desear. Por eso lo que de acuerdo con esas leyes es bueno no nos puede ser indiferente, como tampoco, por ejemplo, la belleza...*<sup>164</sup>

*Wohlgefallen* es un término que ya nos es familiar porque aparecía en la definición de *Interesse*. Y Kant hará uso de él con mucha profusión en la *Crítica del juicio* conservando en él, como en *Lust*, la dualidad que lo caracteriza. Lutero utiliza el término en la traducción de la Biblia y vierte *imples omne animal benedictione por du settigest alles, was lebet, mit wolgefallen*. Y explica en un escolio que *Wohlgefallen* significa que todos los animales reciben comida en tal abundancia que están contentos y son mejores, pues eso les impide la preocupación (*Sorge*) y la avaricia (*Geitz*). En este sentido *Wohlgefallen* significa *Lust* o *Freude*. Otra acepción aproxima el término a *Verlangen* o *Wunsch*, por lo que podemos observar la misma duplicidad que hemos notado en *Lust*. La opción de traducirlo en español por “agrado”, muy discutible, podría justificarse a partir de expresiones como “de buen grado”, equivalente a “con gusto”, que recogen la primitiva acepción de la palabra “grado” (proveniente del latín *gratum*) y corresponden casi exactamente a lo que indica el término alemán. Por otra parte, la traducción por “bienestar” usurpa el ámbito de *Wohlbefinden*, además de que tiene un sentido marcadamente estático.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> *Wir haben ein wohlgefallen an Dingen, die unsere Sinne rühren, [der] weil sie unser Subiect harmonisch afficiren und uns unser ungehindertes Leben oder die Belebung fühlen lassen. Wir sehen aber, daß die Ursache dieses Wohlgefallens nicht im Obiecte sey, sondern in der individuellen oder auch specifischen Beschaffenheit unseres Subiects liege, mithin nicht nothwendig und allgemein-gültig sey: die Gesetze, welche die Freyheit der Wahl in Ansehung alles dessen, was gefällt, mit sich selbst in Einstimmung bringen, enthalten dagegen vor iedes Vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines nothwendigen Wohlgefallens; darum kan uns das Gute nach diesen Gesetzen auch nicht gleichgültig seyn, so wie etwa die Schönheit...* [Reflexionen zur Moralphilosophie. Kapitel: [Nachlaß] Phase psi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:276, n° 7202] Dejamos el final de esta frase para la última sección de este trabajo, en la que haremos un comentario pormenorizado de este texto de Kant.

<sup>165</sup> El inconveniente de esta elección es que entonces no encontramos un término español para *angenehm*, *Annehmlichkeit*. Ahora bien, si nos fijamos en la raíz de este término, lo tendremos que relacionar con admitir, aceptar o acoger y con los adjetivos correspondientes: “admisible”, “aceptable”, “ameno”, “acogedor”, términos a los que tendríamos que empezar a acostumbrarnos si queremos conservar la riqueza de la terminología kantiana. *Annehmlichkeit* significaría literalmente “aquiescencia”, “conformidad” o “consentimiento”. Pero “aquiescencia” es utilizado por Kant para *Zufriedenheit* en esta

En cualquier caso, hemos de tener en cuenta la multiplicidad de las cosas agradables, y para eso habrá que recurrir al §5 de la *Crítica del Juicio*, en el que relaciona los tres tipos de agrado con la facultad de placer y displacer (razón por la cual hemos incluido en este apartado el análisis de este término). El término que encontramos asociado con *Wohlgefallen* en general es *Komplazenz* y la diferencia entre la complacencia sensible y la moral por una parte y la estética por otra es que las dos primeras tienen que ver con la facultad de desear, mientras que la tercera es meramente contemplativa, se conforma con la representación y es indiferente a la existencia del objeto representado, lo cual la cualifica como complacencia libre o desinteresada. La complacencia en lo que gusta y en lo bueno están unidas, pues, con un interés, la primera de ellas remite a la inclinación y la segunda a la ley, pero en ambos casos se deben a su objeto.

A partir de lo que hemos ido analizando podemos tal vez extraer la conclusión de que Kant no es un epicúreo. No concibe ni mucho menos el placer como un estado de reposo, como la ausencia de perturbaciones corporales y anímicas, como una mezcla de *ataraxía* y *aponía*. La prueba la tenemos en el acento que pone en los conceptos de placer y dolor, que él considera complementarios, y en la importancia que concede al sentimiento y a la vida. No es solamente que placer y displacer, disfrute y dolor, sean magnitudes contrarias y no sólo contradictorias, sino que las dos son igualmente necesarias en su alternancia para constituir la vida. Y el caso del epicúreo pescador de caña es un ejemplo clarísimo de que a juicio de Kant a esta carencia de actividad vital no se le puede llamar vida de placer. Pero tampoco al caso que podríamos situar en el extremo opuesto y que aparece en la misma nota de la *Antropología*: al que se pasa todo el día atareado con lecturas novedosas que no cultivan su mente, sino que sólo sirven para el goce. Esta ociosidad ocupada del lector de *best sellers* sólo sería un truco para huir del aburrimiento o de la pesadez (*Beschwerlichkeit*), de la opresión motivada por

---

madeja de referencias cruzadas entre el latín y el alemán. También podríamos valernos de una traducción compuesta por nombre y adjetivo que incluya parte de la definición: agrado sensible.

una idea fija que se apodera de un plazo de tiempo y se resiste a dejarnos pasar al siguiente. Pero pasemos a analizar el próximo concepto y veremos cómo esta conclusión parcial queda recogida y reforzada en la parte final de la sección siguiente.

### ***Leben, Vergnügen***

Completemos la lectura de un pasaje que hemos comenzado en la sección anterior:

*Pero aquello que tiene lugar únicamente en relación con el ser viviente tiene que tener su fundamento en el ser viviente. Por consiguiente, tiene que haber en el ser viviente una facultad de percibir tales cualidades en los objetos. Entonces el placer y el displacer son una facultad de la concordancia o la oposición del principio de la vida frente a ciertas representaciones o impresiones de los objetos. La vida es el principio interno de la autoactividad. El ser viviente que actúa de acuerdo con ese principio interno ha de actuar de acuerdo con representaciones. Ahora bien, puede haber un fomento, pero también un impedimento de la vida. El sentimiento del fomento de la vida es el placer y el sentimiento del impedimento a la vida es el displacer.*<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> Was aber nur in Beziehung auf lebende Wesen statt findet; davon muß der Grund in dem lebenden Wesen seyn; demnach muß in dem lebenden Wesen ein Vermögen seyn, solche Eigenschaften an den Gegenständen wahrzunehmen. Es ist also die Lust und Unlust ein Vermögen der Übereinstimmung oder des Widerstreits des Principis des Lebens, gegen gewisse Vorstellungen oder Eindrücke der Gegenstände. Leben ist das innere Princip der Selbstthätigkeit. Lebende Wesen, die nach diesem innern Princip handeln, müssen nach Vorstellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hinderniß des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von der Hinderniß des Lebens ist Unlust. [Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:247.] Esta última frase se entiende mejor si corregimos la redacción de Kant del siguiente modo: "el placer consiste en sentir que se

De esta manera veíamos que el placer nos remitía a la vida. Y ahora podemos descubrir que el rasgo definitorio de la vida es la autoactividad o la espontaneidad, puesto que la vida se nos muestra aquí como el *principio interno de la autoactividad*. O también, en una nota fundamental del prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, la vida consiste en actuar por deseos, en un actuar deseante, que tiene en cuenta la causalidad de la representación a la hora de producir el objeto o la acción que aparecen en esa representación y que, además, es capaz de determinar sus propias fuerzas de acuerdo con dicho mecanismo. Veamos con más detenimiento el texto:

*Vida es la facultad de un ser de actuar según leyes de la facultad de desear. [...] Placer es la representación del acuerdo del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, esto es, con la facultad de la causalidad de una representación con vistas a la efectucción de su objeto (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo).<sup>167</sup>*

Hay que tener en cuenta que se trata de un texto muy comprimido en el que Kant, como él mismo advierte, no pretende más que recoger de la psicología unos pocos conceptos que le hacen falta para la tarea que se dispone a llevar a cabo, que es la de la crítica. No encontraremos, pues, aquí grandes desarrollos, sino una nota sucinta. Pero, aún así, podemos reparar en los dos planos —uno fuera y el otro dentro del paréntesis— que se superponen en el final del fragmento y que recorren en paralelo el aspecto externo y el interno del concepto que estamos analizando a partir de una disyunción que más bien tenemos que pensar como una conjunción. Pues, en efecto, la vida es a la vez

---

fomenta la vida y el displacer consiste en sentir que se la estorba". Véase también *ibid.* XXVIII: 285, en donde la autoactividad es sustituida por la espontaneidad (*Spontaneität*).

<sup>167</sup> *Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. [...] Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: Vorrede (Kritik der praktischen Vernunft). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:9Fu.]*



las dos cosas: tanto el que una representación pueda ser la causa de que su objeto se ejecute efectivamente como el que el sujeto determine las fuerzas de que dispone de tal manera que enfile una dirección que las lleve a la producción del objeto cuya representación se había formado. El paréntesis, que parece constituir una mera aclaración, transmite no obstante un sentido activo al recurrir al término *Kraft*, que, lejos de ser un equivalente de *Vermögen*, tiene un significado mucho más activo. El placer sería, entonces, el consenso entre la vida y el deseo, como afirma Kant en un pasaje de las *Reflexiones sobre Antropología*.<sup>168</sup>

Si queremos ahora centrarnos en la vida misma, más allá de su relación con el placer, tendremos que referirnos a otro término que está en relación con ella y que aporta a su significado, como vamos a ver en seguida, una intensificación de la actividad vital. El término es *Vernügen*. Si el verbo que conviene a *Leben* es *geniessen*, es decir, si la vida se puede gozar, entonces disfrutar (*vergnügen*) de ella sería algo más, como dice Kant en un texto en el que, una vez más, podemos encontrar su talante antiepicúreo:

---

<sup>168</sup> *Die Caussalitaet der Vorstellung in Ansehung (s ihrer Selbst ist die Lust) der actualitaet des Objects (s Obiecte überhaupt) ist die Begierde (s das Leben; der consensus mit dem Leben: die Lust). Die Vorstellung aber muß hiebey eine Beziehung aufs subiect haben, [seine] es zur Handlung zu bestimmen. Diese Beziehung ist Lust, und zwar an der Wirklichkeit des Gegenstandes, d.i. ein interesse (zur Beurtheilung gehört nicht das interesse). Das interesse beruht auf dem Wohlgefallen an unserem Zustande, [so ff] welcher von der wirklichkeit des Gegenstandes Abhängt. (g Causa impulsiva heißt das, was interesse bey sich führt.) Elater ist die subiective receptivitaet, zum Begehren bewegt zu werden. (s Lust am Gegenstande ist Wohlgefallen, an der Existenz ist Vergnügen.) [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] 3. Buch. Vom Begehungsvermögen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:457, n° 1021.] Intentemos traducir este difícil fragmento fijándonos en lo que en este momento nos interesa: “La causalidad de la representación en cuanto a (sí misma es el placer) la actualización del objeto es el deseo (la vida; **el consensus con la vida: el placer**). Pero la representación tiene que tener aquí una referencia al sujeto para determinarlo a la acción. Esta referencia es el placer y ciertamente en la realidad efectiva del objeto, es decir, un interés (al juicio no le corresponde un interés). El interés remite al agrado en nuestro estado, que depende de la realidad efectiva del objeto (Causa impulsiva se llama a la que guía hacia sí al interés). *Elater* es la receptividad subjetiva para ser movido hacia el deseo. (El placer en el objeto es el agrado y el placer en la existencia es el disfrute).” Obsérvese la conexión que se establece aquí entre vida, deseo, placer, interés y resorte, algunos de los términos que estamos estudiando. En una observación como esta se resume y se condensa buena parte de lo que venimos intentando analizar en esta parte del presente trabajo. Dicho de otro modo, lo que queremos hacer en esta parte de nuestro trabajo es desentrañar en alguna medida textos tan intrincados y tan difíciles de entender como el que acabamos de citar.*

*Aliviar el dolor es sólo un disfrute negativo (estar contento). Satisfacer el hambre no es lo aceptable. Es cierto que uno se siente revivir, pero todavía goza de la vida solamente en la esperanza. La añoranza del disfrute es un dolor, pero presupone un disfrute positivo, y el logro del mismo no es meramente acallar un dolor, sino un añadido al goce de la vida. No es lo mismo sentir la vida que disfrutarla. Beber a sorbos largos el disfrute de la vida limitándose a sí mismo el goce.*<sup>169</sup>

Este añadido al goce de la vida nos la muestra, como hemos dicho, desde un grado mayor de intensidad. No es la vida, sino la vivificación (*Belebung*). No el placer, sino la complacencia, la delectación que se demora en el placer en una especie de *sforzando* que ralentiza y remarca su acción dominando su ritmo. Obtener el fruto de la vida con la paciencia del sabio bebedor, el que bebe su vino a tragos largos y de esta manera se limita a sí mismo el goce y saca mayor partido de él. Tal vez podría entenderse este estado de vivificación activa como el tercer grado cuyo primero o más pasivo sería el sentido vital (*Vitalsinn*) o sensibilidad vital (*Vitalempfindung*) tal como Kant lo caracteriza en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* cuando habla del sentido vago.<sup>170</sup> Así, el grado inferior del sentido vital consistiría en la receptividad que afecta al cuerpo en general (*sensus vagus*) y no a un órgano concreto, que “penetra en el cuerpo en tanto hay vida en él” y mediante el cual nos sentimos o nos encontramos físicamente de una determinada manera como resultado de algún factor externo (frío, calor) o de una actividad del ánimo (miedo, esperanza). El placer supondría un grado de actividad, puesto que se coimplica en la permanencia de ese

---

<sup>169</sup> *Die Linderung des Schmerzes ist nur ein negativ vergnügen (das frohseyn). Die Sättigung des Hungers ist keine Annehmlichkeit. Man fühlt zwar sein Aufleben, aber genießt noch nicht das Leben als nur in der Hoffnung. Die Sehnsucht nach Vergnügen ist zwar ein Schmerz, setzt aber positive Vergnügen voraus, und die Erreichung derselben ist nicht blos die Stillung eines Schmerzes, sondern ein Zusatz zum Genuß des Lebens. Sein Leben fühlen und es genießen ist nicht einerley. Mit langen Zügen das Vergnügen des Lebens trinken, indem man sich selber den Genuß einschränkt.* [Ibid. S. XV:252, n° 585]

<sup>170</sup> [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von den fünf Sinnen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:153u. Bis: S. VII:154] Vid. también *Ebd.* Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:158, donde Kant pone en relación la felicidad con el sentido vital: la sensibilidad vital es inversamente proporcional a la felicidad y la sensibilidad orgánica lo es directamente, pues es capaz de procurarse su propio bienestar.

estado. La complacencia o el disfrute representaría, entonces, un grado aún mayor de complicidad con nuestro estado.

*Vergnügen* como verbo es equivalente desde el punto de vista semántico a *genügen*. Solamente se diferencia de él en sus orígenes porque el primero es transitivo y el segundo intransitivo. En su acepción más común significa hacer que alguien se encuentre satisfecho, contentarle, lo que equivale a *befriedigen* o *erfreuen*. A partir de la acepción que lo asimila a *zufrieden stellen* surge el significado que hoy en día es el más extendido: deleitar a alguien o contentarle mediante algo agradable, complacerle. Como sustantivo aparece unido a pagos en dinero o en especie en el lenguaje de la cancillería del siglo XVI y equivale a *satietas*. Por lo tanto, *Vergnügen haben* equivale a *satt sein*. Pero en la actualidad el significado que ha desplazado a todos los demás es el que veíamos en el verbo: lo agradable, lo divertido, lo que excita o exalta el ánimo. En latín aparece traducido por *voluptas*, *delectatio*, *jucunditas*, *delectamentum*. Es un sentimiento de satisfacción, de bienestar, de excitación agradable. En los apuntes de Pölitz encontramos que *Vergnügen* consiste en un tipo de agrado (*Wohlgefallen*) de acuerdo con los fundamentos privados del sentido de un sujeto y al objeto de ese agrado se le denomina *angenehm*.<sup>171</sup> En las *Reflexiones* también asocia con *Vergnügen* el aspecto subjetivo y privado del placer, pero además lo relaciona con la conservación de la existencia del objeto de la representación —y no con la representación sin más— en una anotación entre paréntesis que puede ser de mucha importancia:

*La representación que es fundamento para conservarla a ella gusta; la que es fundamento par conservar la existencia de su objeto complace (vernügt).*<sup>172</sup>

*Vergnügen*, pues, no se conformaría con la representación en sí, sino que quisiera conservar el objeto mismo de la representación en su existencia y para ello

---

<sup>171</sup> *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz). Kapitel: Vom Vermögen der Lust und Unlust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:248f.

<sup>172</sup> (*s Dessen Vorstellung ein Grund ist, sie selbst zu erhalten: das Gefallt. Dessen Vorstellung ein Grund ist, das Daseyn des objects zu erhalten, vernügt.*) [*Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 70er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:727]

requeriría una mayor actividad que la mera contemplación. En otra reflexión posterior se indica que el poder disfrutar de algo requiere que el objeto esté ahí (*da sey*), mientras que el agrado no precisa de este detalle.<sup>173</sup> En el §76 de la *Antropología en sentido pragmático* añade como nota distintiva de *Vergnüen* en relación a *angenehm* la presencia de conciencia y nos proporciona *voluptas* como equivalente latino de *Vergnüen*. Desde estos datos entendemos mejor el sentido de este término como complacencia, como participación consciente en el placer o como delectación que colabora activamente con ese placer.

En otros pasajes de la *Crítica del Juicio*, sin embargo, Kant insiste en la relación de *Vergnüen* con lo meramente corporal y acude al concepto de salud (*Gesundheit*) como equilibrio o armonía del conjunto de los órganos del cuerpo. Así, la diversión proporcionaría este estado de salud corporal tan apreciado y esto explicaría el gusto por la música, la risa, el juego, etc.<sup>174</sup> En esta interpretación biologicista es en donde no tiene más remedio que conceder a Epicuro la razón, y la ilustra con ejemplos de la vida social, en la que “el entero negocio de la vida parece que es fomentado en el cuerpo” (*das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu sein scheint*)<sup>175</sup> por medio de la tensión y distensión consecutiva de sus órganos, de la ventilación rítmica y, en definitiva, del movimiento, en el que hay que incluir el de los afectos.

Ahora bien, esto no quiere decir que estemos hablando de una vida corporal separada de la del ánimo y que siga sus reglas propias. Por el contrario, hemos de admitir que todo movimiento del pensamiento va unido armónicamente a un movimiento corporal<sup>176</sup> y que a toda representación le corresponde cierto dolor o cierta complacencia y no hay ninguna que sea indiferente en la medida en que afectan al sentimiento de la vida.<sup>177</sup> Pues el ánimo (*Gemüt*) es el principio mismo de la vida y no

---

<sup>173</sup> *Es ist unterschieden das Wohlgefallen und das Verlangen, daß der Gegenstand der Lust da sey. Das Letztere kan ofters indifferent seyn; aber in demselben besteht, daß es Vergnügt.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:729]

<sup>174</sup> *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 54. Anmerkung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:330u. Bis: S. V:331

<sup>175</sup> *Ibid.* 332

<sup>176</sup> *Ibid.* 334

<sup>177</sup> *Ebd.* Kapitel: Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:277. Bis: S. V:278

una mera conciencia intelectual de nuestra existencia. Lo que tiene que ver con él ha de ser buscado, pues, en el cuerpo. Epicuro, entonces, tiene en esto la razón.

Así, una vez aclarado lo anterior, podemos entender que Kant afirme que “el placer en la vida misma es una satisfacción tranquila y el placer en la vivificación es *Vergnügen*”.<sup>178</sup> Nos encontramos, entonces, como hemos visto ya, en una zona de mayor vitalidad aún que la *Selbstätigkeit* o *Spontaneität* de la simple vida. Para disfrutar se requiere lo nuevo, lo variado, lo múltiple, el movimiento, lo que pincha incluso, hasta lo que amenaza con convertirse en dolor sin llegar todavía a serlo del todo.

En relación habitual con *Vergnügen* encontramos *Wohlbefinden*, que es definida como la satisfacción a propósito del conjunto de las diversiones. Se refiere a un estado activo, de movimiento vital, en que la vida circula convenientemente agujoneada, en que el panorama se mueve. Nada que ver con la vida casi vegetativa del caribeño que Kant nos presenta en aquella nota de la *Antropología*, porque en el caso de este improbable personaje que se pasa las “horas muertas” (decimos muy expresivamente en español) ocioso con su caña sin aburrirse siquiera, faltaría el acicate que hace agitarse la vida; o más bien faltarían los dos acicates, pues Kant piensa que los estímulos de la vida son las impresiones y los pensamientos.<sup>179</sup> Una naturaleza demasiado uniforme y benigna le habría preservado de las agitaciones y los cambios que impulsan la vida “desde fuera” y, por otro lado, la carencia de pensamientos le habría librado del dolor que siempre conlleva el hecho de prestar atención a la vida y al tiempo. Este pescador de caña estaría, sorprendentemente, falto de vitalidad. Su déficit de vitalidad podría ser afirmado a la vista de su carencia de movimiento, de dolor, de conciencia del tiempo y de la vida, pero también a la vista de su falta de aburrimiento, cosas que vamos viendo cómo se relacionan con la vida. ¡Ni siquiera pesca nada! Pero tampoco se aburre. Sería el precioso retrato en negativo del agrado y del deleite.

---

<sup>178</sup> *Die Lust am Leben selbst ist die ruhige Zufriedenheit;  
— — — der Belebung des Vergnügens.*

[...] *Das Neue, das Mannigfaltige (g Abstechung), selbst der Anfang des Schmerzens beleben.* [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 70er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:728]

<sup>179</sup> *Die Antriebe des Lebens sind Eindrücke und Gedanken.* [Ebd. Kapitel: [Nachlaß] Von der sinnlichen Lust. A. Vom Gefühl für das Angenehme .... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:244]

El término que Kant opone a *Vergnügen* es *Schmerz*, correlatos subjetivos ambos de *Lust* y de *Unlust* respectivamente. Pues bien, en la sección dedicada al placer sensible (*sinnliche Lust*) dentro de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, que es el texto en donde más se concentra en el desarrollo de este aspecto, define la vida como un juego continuado del antagonismo de ambos y resalta la prioridad del dolor para el fomento de la vida. Sin dolor, afirma Kant, se produciría la muerte ...de alegría, una manera de morir más usual que su contraria, pues la escalada del afecto, que no encuentra ningún obstáculo en nuestro ánimo ni ningún límite en el dolor, se desborda y produce la muerte más que la aflicción, que siempre es combatida naturalmente por nuestro ánimo.<sup>180</sup> En realidad, la vida se encuentra favorecida por los retrocesos y las interrupciones; su desarrollo no es lineal, sino “a empujones”. En los ejemplos que aduce en esta sección advertimos que la vida consiste en un movimiento (*Motion*) interno que se ve favorecido mediante el juego de afectos contrarios,<sup>181</sup> como encontramos en el juego o en las obras de teatro, que ponen en movimiento el ánimo del espectador contraponiendo afectos. Solamente este juego de disfrute y sufrimiento puede conducirnos de un instante al siguiente del tiempo. El impulso que hace efectuar este paso es, precisamente, el goce.

Kant relaciona este asunto con el aburrimiento (*Langeweile*)<sup>182</sup> y su fenómeno contrario (*Kurzweile*), que literalmente significan hacerse el tiempo largo y corto respectivamente. El aburrimiento es como un estancamiento del tiempo, que se resiste a pasar, se alarga y se vuelve lento y pesado, fatigoso. El aburrimiento alarga el tiempo por falta de movimiento interno, de amenidad, por carencia de vitalidad, produciendo un *horror vacui* que es anticipación del vacío de la muerte. En la diversión, por el

<sup>180</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: B. Von den verschiedenen Affecten selbst. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:254u. Bis: S. VII:255

<sup>181</sup> [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:255] Véase la utilización que hace Kant de la doctrina de Brown según la cual la esencia del organismo viviente consistiría en su irritabilidad y de ahí que pueda hablarse de enfermedades asténicas y esténicas, por defecto y por exceso, respectivamente, de irritación. Kant aplica esta distinción a su teoría de los afectos aceptando sin modificar su fundamento, hecho que nos permite asomarnos a su concepción de la vida y de su intensificación o irritación, que sería *Vergnügen*.

<sup>182</sup> En el ya citado § 76 de la *Antropología* Kant nos presenta como equivalente de *Mißvergnügen taedium*, y no dolor, aunque, como vamos a ver ahora mismo, no se trata de dos conceptos tan alejados como a primera vista podría parecer.

contrario, el tiempo se encoge, los instantes se amontonan y se atropellan los unos a los otros. La aceleración que todo este tumulto produce puede llevar a un tipo de muerte inconsciente y banal, vertiginosa y hueca que Kant considera “a la inglesa”<sup>183</sup>. En cualquier caso, tenemos muerte tanto por un lado como por el otro, tanto por *spleen* como por sobreabundancia de agitación.

¿Qué sería la vida, pues? Obtenemos una noción adecuada si nos alejamos de estos dos extremos fatales o, más bien, si los combinamos; sería la alternancia de goce y otra cosa que no habíamos tenido en cuenta: el sufrimiento. Porque el aburrimiento y su estado contrario suceden por carencia y sobreabundancia de lo mismo: de goce o de diversión. Pero aún puede intervenir el dolor, que no es aburrido —no podría serlo— ni tampoco divertido porque es otra realidad diferente y contraria. En este sentido puede decir Kant que el dolor siempre es lo primero<sup>184</sup> y justificar a partir de esa afirmación la bondad de una vida dedicada al trabajo como la única que nos puede hacer disfrutar:

*La vida humana no es un juego de alegrías, sino una cadena de exigencias y esfuerzos; sólo podemos contentarnos porque estamos bajo su coacción. El que abandona el trabajo ha de volverse un salvaje o incurrir en el aburrimiento. Tiene miedo de morir porque todavía no ha sentido la vida.*<sup>185</sup>

Ahora bien, en contra de lo que pudiera pensarse, la vida dedicada al trabajo no es la única que nos aleja del tedio y del vacío del tiempo. De la misma manera que se

---

<sup>183</sup> Esta consideración parece que proviene de Montesquieu, que contrapone el suicidio romano al suicidio inglés, el primero provocado por causas nobles o políticas y el segundo por una especie de locura melancólica propia de los ingleses que era un tópico durante todo el siglo XVIII (vid. Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica II*, Madrid, FCE, 1985, págs. 42-44).

<sup>184</sup> *Also muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste.* [Antropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von der sinnlichen Lust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:231]

<sup>185</sup> *Das Menschliche Leben ist nicht ein Spiel von freuden, sondern eine Kette von Bedürfnissen und Bemühungen; nur dadurch allein, daß wir unter dem Zwange derselben stehen, können wir vergnügt seyn. Wer von der Arbeit abläßt, muß ein Wilder werden, oder er vergeht vor Langer weile. Er scheut sich zu sterben, weil er noch nicht [gef] das Leben gefühlt hat.* [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Von dem höchsten physischen Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:491uu.] Obsérvese en este fragmento el uso de *vergnügen* como verbo en Kant en una forma que nos hace retroceder a su sentido más primitivo y más auténtico.



ensalza el trabajo, también se ensalza el juego y las actividades ociosas de la sociedad, incluyendo entre ellas el arte, la ciencia, la conversación, etc. Cuando Kant dice que el juego es “el entretenimiento de nuestra vida”<sup>186</sup> no hay que pensar este *de* tanto en sentido subjetivo como objetivo, puesto que lo que estamos entreteniendo en el juego y mediante el juego es la vida misma, que resulta refrescada, repuesta, en su ejercicio. Y esta recreación de la vida en el juego abarca todos los grados de la vitalidad de los que hemos hablado hace unas páginas, desde el sentido vital, como leemos en esta descripción de la música:

*En lo que concierne al sentido vital, mediante la música no solo se pone en movimiento de un modo variado e indescriptiblemente vital, sino que también se fortalece, pues la música es un juego de sensaciones auditivas conforme a reglas parecido a un lenguaje de meras sensaciones sin conceptos.*<sup>187</sup>

El término genérico que subsume el juego considerado en este sentido amplio y el trabajo —llamado también a veces *Geschäft*— es ocupación (*Beschäftigung*).<sup>188</sup> La ocupación del primer tipo produce goce mientras dura y, en este sentido, entretiene; la del segundo tipo, solamente cuando concluye. Lo mejor es dedicarse alternativamente a

<sup>186</sup> “Sólo se puede gozar de la vida mediante ocupaciones, pues es a través de ellas como sentimos nuestra vida. Pero la ocupación o es trabajo o es juego. Los últimos son agradables por sí mismos. El trabajo es por sí mismo desagradable. El juego es el entretenimiento de nuestra vida.” (*Das Leben genießen kan man nur durch Beschäftigung, denn dadurch fühlen wir unser Leben. Beschäftigung aber ist entweder [Arbeit] Geschäfte oder Spiel. Die letztere ist, die durch sich selbst angenehm ist. Schöne Wissenschaften und Künste. Arbeit ist vor sich selbst unangenehm. Das Spiel ist Unterhaltung (unseres Lebens)*) [Ebd. [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 70er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:704.]

<sup>187</sup> *Was aber den Vitalsinn betrifft, so wird dieser durch Musik, als ein regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, sondern auch gestärkt, welche also gleichsam eine Sprache bloßer Empfindungen (ohne alle Begriffe) ist.* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von den fünf Sinnen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:155.]

<sup>188</sup> “La ocupación que complace en sí misma es el entretenimiento; la que complace sólo por su fin es el trabajo.” Así mismo, véase también la siguiente observación: “La ocupación tranquila es el entretenimiento. El entretenimiento lo es por cambio de pensamientos intencionado o no intencionado. El primero es empeño y trabajo. El segundo es el juego.” [[Nachlaß] B. Vom Gefühl für das Schöne.... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:359. Bis: S. XV:360, nº 808 y 809]



las dos, pues el trabajo unifica las fuerzas en un esfuerzo común y el juego, en cambio, las ejercita por separado. La combinación de estas dos cosas contribuye a la vivificación:

*Los negocios y el juego tienen que alternarse, así como el trabajo y el descanso. El primero le hace a nuestras fuerzas una cierta coacción al dirigirlas a un objetivo determinado. El segundo las pone en un movimiento libre mediante el cual ellas se ocupan de acuerdo con su proporción y se vivifican. Es un entretenimiento, mientras que los negocios son fines. Sin un fin las fuerzas no se reúnen suficientemente; sin juego no se ejercitan cada una en particular. Así pues, hemos de tener una idea o thema incluso en el juego, que sea una representación única y que atraviese toda la ocupación para que, por medio de la unificación, la vivificación sea tanto más perfecta.*<sup>189</sup>

Como hemos visto en estos últimos textos, la vida requiere una ocupación, un esfuerzo, una tarea. O más bien consiste en ellos, pues en su ausencia se convierte en muerte.<sup>190</sup> La vida cuyo concepto estamos intentando captar no es una condición que se tiene o se pierde, sino que, más que tenerla, hay que mantenerla o entretenerla para que no se vaya apagando. Y este entretenimiento consiste en ponerla en ejercicio usando sus fuerzas de tal forma que cobren un sentido y se dirijan a un fin. El ejercicio puede ser el de un juego o, ya más serio, un ponerse en juego ella misma, un empeñarse a sí misma

---

<sup>189</sup> *Geschäften und Spiel müssen mit einander wechseln, so wie Arbeit und Ruhe. Das erste thut unseren Kräften einigen Zwang an, indem es solche auf einen bestimmten Zweck richtet; das zweyte bringt sie in freye Bewegung, wodurch sie in ihrer proportion beschäftigt werden und belebt, und sind Unterhaltungen, dagegen die Geschäfte Zweke sind. Ohne Zweck Vereinigen sich die Kräfte nicht gnug; ohne Spiel werden sie nicht gnug einzeln geübt. So müssen wir selbst beym Spiel eine idee oder thema haben, welches eine einzige Vorstellung ist, die durch die ganze Beschäftigung durchgeht, damit durch die Vereinigung die Belebung desto vollkommener sey. [Ebd. S. XV:361]*

<sup>190</sup> Así ocurriría cuando dormimos si no fuera por los sueños y, en concreto, por las pesadillas, en las que la vida fluye de nuevo desde el placer al dolor y se impide la muerte, en este caso también por obra de la imaginación productiva. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von der unwillkürlichen Dichtung im gesunden Zustande, d.i. vom Traume. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:190]

para la consecución de un fin.<sup>191</sup> El concepto de vida que Kant está manejando dista mucho, pues, de un concepto meramente biológico y se aproxima al de dedicación. Vida sería dedicación, es decir, tarea de la vida consigo misma, ocupación consigo misma para ponerse en obra en una dirección determinada, para empeñarse a sí misma en una acción determinada, para hacer uso de sí en un determinado sentido. Ya lo veíamos desde el principio de este apartado: la vida es autoactividad, es decir, trabajo sobre sí misma que se va produciendo a sí misma. Cuando deja de serlo, el tiempo irrumpe en este espacio vacío de actividad, desocupado, y lo llena con el resonar de su paso inexorable hacia la muerte.<sup>192</sup> El trabajo y el juego, por el contrario, determinan un tiempo propio que aleja la muerte. Esta es la razón de que el dolor no sea ajeno a la vida, sino más bien un ingrediente necesario de ella, pues actúa como acicate para el trabajo y como aguijón para el empeño. La vida incluye en sí lo problemático y lo terrible no menos que lo delicioso, pues es precisamente la alternancia de estos opuestos la que posibilita el trabajo y el juego y la que abre este tiempo propio libre del tedio. El verbo que mejor corresponde a este concepto de la vida es el que Kant utiliza en algunas ocasiones en la *Antropología*: *erquicken*, que significa “refrescar” (en el sentido en que hablaba de “caballos de refresco”), “renovar”, “agilizar” (la raíz es la misma del adjetivo inglés *quick*). Kant lo utiliza en oposición a *beschwerlich*, que significa pesado, oneroso, insoportable<sup>193</sup> como la muerte. En definitiva, la muerte no se acerca si estamos ocupados.

<sup>191</sup> Foucault ha subrayado la importancia del concepto de juego (*Spiel*) en la *Antropología* de Kant (vid. *Introduction à l'Antropologie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 32-43). Según su interpretación la *Antropología* estaría consagrada al análisis de cómo el hombre puede convertirse de juego en juguete de la naturaleza y también de cómo puede participar en ese juego (*Mitspielen*), llegar a comprenderlo y a dominarlo y, en este punto, convertir el *Können* en *Sollen*.

<sup>192</sup> Precisamente este es uno de los temas que, según Foucault, preocupaba a Kant en sus últimos años: el de saber si la síntesis activa de la razón puede seguir operando en todo el tiempo de la vida, incluso en el tiempo de la vejez, cercano a la muerte. Es la preocupación por la Makrobiótica, que motivó la correspondencia con Hufeland e inspiró la tercera parte de *El conflicto de las facultades*. (vid. *ibidem* pp 27-31). A nosotros nos interesa aquí porque indica la intersección entre la vida y el tiempo y nos hace plantearnos la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto o momento puede estar ocupada la vida?

<sup>193</sup> Vid. por ejemplo: *Hieraus erklärt sich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerlei genommen werden: weil, je schneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns desto erquickter fühlen*. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von der sinnlichen Lust. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:233]

## ***Triebfedern, Trieb, Antrieb***

*Das Roß muß entnervt werden,  
damit es der menschliche centaur regiren kan.*

(Immanuel Kant)

Nos encontramos aquí con un conjunto de términos típicamente kantiano. La raíz, procedente de *treiben*, es capaz de combinarse con un prefijo de escaso valor semántico (*an-*) y entonces designa la pulsión o impulso natural que tiene el cuerpo orgánico considerado como conjunto de fuerzas que tienden a satisfacerse. Define, pues, lo propio de la animalidad. En ellas la naturaleza busca el supremo bien físico del mundo (*das physische Weltbeste*), que consiste en la preservación del individuo, por una parte, y de la especie, por la otra, mediante los impulsos del amor a la vida (*Liebe zum Leben*) y el amor al sexo (*Liebe zum Geschlecht*). Las pulsiones más fuertes que la naturaleza ha puesto en nosotros son, pues, sustitutivos de su cuidado que nos mueven a cuidarnos por nosotros mismos. Y, aunque las disposiciones naturales necesiten del conflicto para desarrollarse y por esa razón nos involucremos continuamente en guerras, estos impulsos amorosos siguen activos, pues, incluso en medio de la guerra, “las criaturas racionales, que siempre incrementan su cultura, [...] presentan al género humano prospectivamente y de un modo carente de ambigüedad un estado de felicidad en los siglos venideros que ya no retrocederá”.<sup>194</sup> Por lo que concluimos que las

---

<sup>194</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem höchsten physischen Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:276. Bis: S. VII:277.]

pulsiones que hacen que vivamos son las mismas que nos llevan al progreso de la cultura y al progreso de la idea de felicidad, dos conceptos que están relacionados, aunque tendamos a olvidar esta conexión por efecto de la asociación entre *Antriebe* y animalidad.

Pero *Trieb* también es capaz de adoptar la máscara de una metáfora que nos traslada al terreno de los muelles y los resortes, de los mecanismos mecánicos más comunes diseñados para poner en movimiento un aparato. Dentro de este contexto de pesas, básculas, palancas y resortes, dentro de este ámbito del taller, es donde encontramos la siguiente definición:

*En lo que respecta a los fundamentos subjetivos del movimiento en la moralidad o los resortes, seguramente el entendimiento tiene una fuerza para poner en marcha el deseo de una buena voluntad tal; sólo que los pesos que deben mover al hombre sensible han de tomarse prestados del depósito de la sensibilidad, si bien es cierto que deben ser distribuidos por el entendimiento en su palanca conforme a un fin.*<sup>195</sup>

Se trata, pues, de poner en marcha la voluntad. El mecanismo que se utiliza para mover esta masa inerte es un conjunto de pesos o fuerzas que, adecuadamente distribuidos por el entendimiento a lo largo del brazo de la palanca, catapultarán a la acción a esa remisa voluntad.<sup>196</sup> Pero el entendimiento por sí solo es impotente para otra

---

<sup>195</sup> *Was die subjective bewegende Gründe der Sittlichkeit oder die triebfedern betrifft, so hat der Verstand wohl eine Kraft, den Wunsch eines so guten Willens zu wege zu bringen; allein die [hebel] gewichte, welche den sinnlichen Menschen bewegen sollen, müssen [aus der thierischen] aus dem Vorrath der Sinnlichkeit entlehnt seyn, ob sie zwar durch den Verstand auf ihre Hebel zweckmäßig sollen vertheilt werden.* [Reflexionen zur Moralphilosophie. Kapitel: [Nachlaß] Phase xi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:153. Bis: S. XIX:154, n° 6763. x. Pr 37] De esta misma anotación está tomada la frase que sirve como *ex ergo* a este apartado y cuya traducción podría ser la siguiente: “Hay que quitarle nervio al caballo para que el centauro humano pueda gobernar.”

<sup>196</sup> Del hecho de que, como estamos viendo, el lenguaje kantiano de la motivación se extraiga del campo semántico de la mecánica tal vez no esté justificado inferir —como hace Susanne Weiper— que se trate de una motivación comparable a las leyes naturales: *Der Mensch ist jedoch kein rein vernünftiges Wesen, sondern unterliegt zugleich sinnlichen Antrieben, welche keinen Bezug zu den Forderungen der Sittlichkeit haben. Zur Möglichkeit sittlicher Exekution muß folglich das zunächst allein der Vernunft zuzurechnende Sittengesetz mit der endlichen, auf die eigene Glückseligkeit ausgerichteten Sinnennatur des Menschen vermittelt werden. (...) Seine Verwendung des aus der Mechanik stammenden Terminus*

cosa que no sea planear, diseñar, distribuir. La materia que pondera y, mediante su espesor, hace que el mecanismo funcione, ha de ser tomada de ese almacén de la sensibilidad que menciona el texto.

Y esto nos lleva a ciertas reflexiones. Por una parte, habría que explicar por qué es necesario un resorte para la acción, por qué no puede suceder espontáneamente una acción que es libre, por qué ha de ser forzada. Por otra parte, nos preguntamos por qué no queda más remedio que visitar el depósito de la sensibilidad, dado que en el fragmento que acabamos de leer parece que se trata, justamente, de abstenerse de la comodidad y del amor de sí y si visitamos el mencionado almacén no vamos a poder evitar encontrarnos todas estas cosas tan agradables. El tercer problema que se nos plantea es el del manejo de las fuerzas o las pesas, tarea que parece exigir una pericia que esperamos ver descrita y explicada en los textos de Kant.

La definición de *Triebfeder*, por lo demás, la tenemos en el breve fragmento de las *Reflexiones sobre filosofía moral* que acabamos de citar. Kant oscila en sus textos entre *Bewegungsgrund* y *Bestimmungsgrund*, aunque siempre le añade el adjetivo *subjektiv*. En la sección titulada “De los resortes de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica* da como equivalente la expresión latina *elater animi*. Lo que en este término resulta complicado de entender no es su significado, pues, sino más bien la metáfora que yace oculta en él y que plantea, cuando se la analiza un poco, interrogantes como los que acabo de mencionar.

Entrando en el primero de ellos, el texto que con mayor claridad propone una explicación se encuentra en las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión* editadas por Pölit. El pasaje, que comienza con una interesante caracterización de la

---

„Triebfeder“ macht deutlich, daß sittliche Motivation, obwohl Freiheit voraussetzend, zumindest nach dem Bilde der mechanischen Kausalität denkbar sein muß, da es darum geht, Wirkungen der Freiheit in der lückenlos dem Kausalgesetz unterstehenden Erscheinungswelt zu erklären. (Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 19-20) La autora analiza toda la obra moral de Kant y llega a la conclusión de que, si bien en la etapa crítica Kant distingue cuidadosamente el problema de la fundamentación del problema de la motivación de la moral, en las obras posteriores recae en la postura precrítica expresada, por ejemplo, en el Canon de la *Crítica de la razón pura* y conservada, en alguna medida siempre, y que culmina en la idea del hombre como cópula del *Opus Postumum*, en la que ya es innecesario el rodeo por los postulados. Cuando más adelante nos enfrentemos a este problema —aquí solamente estamos familiarizándonos con sus términos— vamos a defender más bien que este cuidado de Kant es de lo más interesante para aproximarnos con paciencia y rigor a su doctrina de la felicidad.

imposible doctrina de los estoicos, merece ser citado por extenso:

*Los estoicos pensaron el ideal de un sabio como si él no experimentara compasión por ninguna necesidad pero tampoco tuviera mayor disfrute que el de desembarazarse de toda necesidad. Entre los hombres esto no es posible, pues en su caso al bien que yo reconozco aún hay que añadirle un resorte antes de que yo produzca efectivamente el bien. Y esto proviene de que mi actividad es limitada y por eso, cuando quiero utilizar mis fuerzas para la producción de un bien, primero tengo que juzgar si mi facultad no quedará agotada por ello para la producción de otro. Y por eso preciso en esto de ciertos resortes que determinen mis fuerzas rectamente hacia este bien o hacia aquel otro, puesto que no tengo facultad suficiente para producir efectivamente todo el bien que yo reconozco. —Estos resortes consisten en ciertas relaciones subjetivas mediante las cuales se determina mi agrado electivo únicamente después de que ya le haya precedido el agrado en el juicio o el reconocimiento de lo bueno. Si se apartaran esas relaciones subjetivas se suprimiría también mi elección del bien. En Dios ocurre algo completamente diferente. Él tiene el poder supremo unido al supremo entendimiento. Al punto en que su entendimiento reconoce en sí la facultad de hacer efectivos los objetos de sus representaciones, es determinado eo ipso a la actividad y a la producción del bien, y ciertamente de la mayor suma posible de todos los bienes. Por consiguiente, Dios solo necesita la mera representación del bien para hacerlo en seguida efectivo. No precisa ser impulsado previamente a ello; en él cesan todos los motivos especiales. Ni tampoco son posibles en él las relaciones subjetivas, puesto que él es suficiente en y por sí mismo y tiene la bienaventuranza suprema. Por eso, si se habla de fundamentos del movimiento, en Dios no ha de entenderse nada más que lo bueno en los objetos, pero sin ninguna relación subjetiva con él,*

*no como si él hubiera buscado en ello elogio y fama. Pues esto no se corresponde con la dignidad de un ser supremamente bienaventurado, sino que él reconozca mediante su entendimiento el bien posible y al punto su facultad lo produzca. En ese reconocimiento residía precisamente el fundamento por el cual lo produjo efectivamente.*

*La voluntad divina es libre. La libertad de la voluntad es la facultad de determinarse a la acción independientemente de causis subjectis o impulsos sensibles o también la facultad de querer a priori. Puesto que en nosotros las inclinaciones son precisamente las condiciones subjetivas de la autosatisfacción, el concepto de la libertad humana está sometido a muchas dificultades psicológicas. Pues el hombre es un miembro de la naturaleza y pertenece al mundo sensible y, por lo tanto, está sometido también a las leyes de los fenómenos.<sup>197</sup>*

---

<sup>197</sup> So dachten sich die Stoiker das Ideal von einem Weisen, als ob er bei keiner Noth Mitleiden empfände, aber in nichts ein größer Vergnügen empfände, als aller Noth abzuheffen. Unter Menschen ist dieses nicht möglich; denn hier muß zu dem Guten, was ich erkenne, erst noch eine Triebfeder hinzukommen, bevor ich wirklich das Gute hervorbringe. Dieses kommt daher, weil meine Thätigkeit eingeschränkt ist, und ich also, wenn ich meine Kräfte zur Hervorbringung eines Guten anwenden will, erst beurtheilen muß, ob nicht dadurch mein Vermögen zur Hervorbringung eines andern Guten erschöpft werden möchte. Hier bedarf ich also gewisser Triebfedern, welche meine Kräfte gerade auf dieses oder jenes Gute bestimmen, da ich nicht Vermögen genug habe, alles Gute, was ich erkenne, wirklich hervorzubringen. —Diese Triebfedern bestehen nun aus gewissen subjectiven Beziehungen, wodurch mein wählendes Wohlgefallen, || nachdem das beurtheilende Wohlgefallen, oder die Erkenntniß des Guten, schon vorhergegangen ist, jetzt erst bestimmt wird. Würde man diese subjective Beziehung wegnehmen; so würde auch meine Wahl des Guten aufgehoben. Ganz etwas anders ist's bei Gott. Er hat die höchste Macht, verbunden mit dem höchsten Verstande. Indem nun sein Verstand das Vermögen in sich erkennt, die Gegenstände seiner Vorstellungen wirklich zu machen; so wird er eo ipso zur Thätigkeit und Hervorbringung des Guten bestimmt, und zwar der größtmöglichen Summe alles Guten. Bei Gott gehöret also nur die bloße Vorstellung des Guten dazu, um es sogleich auch wirklich zu machen. Er darf dazu nicht zuerst angetrieben werden; bei ihm fallen alle besondere Triebfedern weg; ja es sind bei ihm keine subjectiven Beziehungen möglich, weil er schon an und für sich selbst allgenugsam ist und die höchste Seligkeit hat. Wenn man daher von Bewegungsgründen in Gott redet; so kann dadurch nichts weiter, als das Gute im Objecte verstanden werden, aber ohne alle subjective Beziehung auf ihn, als ob er dadurch auf Lob und Ruhm ausgegangen wäre. Denn das ist der Würde eines höchst seligen Wesens nicht gemäß, sondern er erkannte durch seinen Verstand das mögliche Gute, und zugleich sein Vermögen, solches hervorzubringen. In dieser Erkenntniß lag zugleich der Grund, warum er es wirklich hervorbrachte.

Der göttliche Wille ist frei. Die Freiheit des Willens ist das Vermögen, sich unabhängig von causis subjectis oder sinnlichen Antrieben zu Handlungen zu bestimmen, oder auch das Vermögen: a priori zu wollen. Da bei uns aber die Neigungen eben die subjectiven Bedingungen der Selbstzufriedenheit sind; so ist der Begriff von der menschlichen Freiheit vielen psychologischen Schwierigkeiten unterworfen. Denn der Mensch ist ein Glied der Natur, und gehöret mit zur Sinnenwelt,



Parece, entonces, que existe una relación entre el hecho de que precisemos motores y la circunstancia de que seamos finitos. De ahí que la mitad de este fragmento esté dedicada a contraponer esta situación con la de Dios. Esta relación, que también aparece desarrollada en la *Crítica de la razón práctica*, hay que analizarla más a fondo. Pues Kant afirma que entre los hombres no se puede eliminar, dejar aparte o hacer como si no existiera —que era lo que practicaban los estoicos— la necesidad (*Not*), es decir, en otras palabras: que el hombre es un ser menesteroso. Si se suprimiera la necesidad no se efectuaría el bien, pues no nos haría falta y, al parecer, nosotros sólo actuamos en el caso de que nos sea preciso hacerlo, de que nos haga falta. Sólo actuamos si nos vemos precisados, urgidos a hacerlo. Por eso el texto utiliza tantas veces la palabra *Beziehung*: alusión, remisión, referencia. La acción posible tiene que trabar relación con nosotros, nos tiene que importar. Nos tenemos que encontrar concernidos por ella para que nos decidamos a traerla al ser. Cae fuera de nuestro alcance el producir algo por el lujo de producirlo: sin que nos concierna, sin motivo alguno, como haría Dios. Nosotros, por el contrario, siempre tenemos que tener un motivo subjetivo para actuar, una causa subjetiva. Ahora bien, ese motivo no podemos ir a buscarlo al entendimiento, que es el que provee la representación y la juzga o reconoce como buena. Sabemos muy bien —desde que lo hemos leído en el texto anterior— adónde tenemos que ir a buscarlo: al depósito de las pulsiones. Sólo allí, en esa reserva sensible, encontraré aquello que determine mi agrado en la elección y me impulse, de hecho, a elegir.

Pero todavía no hemos averiguado qué tiene que ver todo esto con la diferencia entre ser finito y ser infinito. Parece tratarse de una cuestión de economía de fuerzas. Yo no tengo el poder suficiente para producir todo aquello que mi representación me hace reconocer como bueno, todo aquello que mi entendimiento, en cambio, sí es capaz de juzgar como tal. Estoy afectado ya de antemano y por siempre por una escasez de fuerzas. Esto es lo que me diferencia de un ser infinito, en el que la representación

---

*ist also auch den Gesetzen der Erscheinungen unterworfen.*[*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (Pölitz). Kapitel: 3.Abschn. Die Physikotheologie. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxviii:1065. Bis: S. xxviii:1066]



juzgada con agrado equivale *eo ipso* al ente ya producido, sin que se interponga distancia alguna entre el juicio y la acción. Y precisamente porque no hay ninguna distancia entre lo juzgado y lo creado no es necesario que eso que ha sido juzgado afecte a la voluntad de ninguna manera. No hay lugar para una relación tal: la inmediatez es absoluta. Entre los hombres, en cambio, esa distancia es justamente el hueco en el que se sitúa y gravita lo que nos concierne, lo que nos importa. En medio del entendimiento que juzga y la voluntad que decide está la sensibilidad, el sentimiento, el placer y el dolor. Ese desajuste que nos caracteriza se debe, no lo olvidemos, a la insuficiencia de mis fuerzas. Como no me alcanzan para abarcar ni siquiera todo aquello que considero bueno, me veo precisado a optar incluso entre aquello que valoro como tal. Y entre todo lo que considero bueno selecciono, entonces, lo que me ataño, lo que me incita particular o subjetivamente, lo que toca a mi sensibilidad. A este modo de querer lo llama Kant querer *a posteriori*, puesto que es posterior y dependiente de la acción del resorte, se debe a ella. Y así podemos comprender mejor por qué la acción humana no es espontánea, sino que siempre es, en cierto modo y en alguna medida, forzada, necesitada. Está constreñida por el resorte, por el impulso que la hace pasar del quieto reconocimiento a la decisión. Y de ahí, de nuevo, que los estoicos no tuvieran razón, puesto que interpretaban la voluntad humana como si fuera divina, como si no sintiera ni experimentara pasivamente, como si estuviera en su mano un querer *a priori*, como si tuviera la potencia suficiente para elegir lo mejor y todo lo bueno también sin que lo mejor, por decirlo así, le hiciera señas, se le hiciera necesario, lo coaccionara de alguna manera. Los estoicos han introducido la idea de que la voluntad humana puede obrar por mérito, realizar acciones heroicas y grandiosas por pura magnanimidad de ánimo,<sup>198</sup> sin que las mismas le vengan dictadas por la necesidad. Kant denomina a esta idea *exaltación* (*Schwärmerei*) *moral* y la considera responsable de la arrogancia y del amor a sí mismo más vanos. En

---

<sup>198</sup> Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war,...[Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:86]

realidad, conduce a un “modo de pensar fatuo, volandero y fantasioso por el que se precian de una buena índole espontánea de su espíritu, que no precisa ni de espuelas ni de bridas, ni siquiera de un mandato, y por el cual olvidan su deber, en el que debieran pensar antes que en el mérito”.<sup>199</sup> Este modo de pensar hace olvidar la constitución del hombre y lo confunde con una naturaleza angélica y desvinculada de la tierra.

Y esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿por qué tenemos que acudir a la sensibilidad en busca de motores? ¿No era precisamente de la sensibilidad y sus seducciones de donde queríamos independizarnos para seguir libremente la ley moral? ¿No asegura Kant que el deber no tiene en sí nada amable (*nichts Beliebt*), sino que implica un sometimiento (*Unterwerfung*) que rechaza con orgullo todo parentesco con las inclinaciones,<sup>200</sup> que es “algo completamente diferente de la vida, en comparación y contraposición con lo cual la vida, con todo lo aceptable que posee, no tiene valor alguno”<sup>201</sup>?

Y, sin embargo, la respuesta a nuestra pregunta es tan clara como esa afirmación: tenemos que recurrir a la reserva de la sensibilidad porque no existe otro lugar de donde podamos sacar los resortes que nos pongan en movimiento. No hay para nosotros otro impulso que el sensible. La noción de *Triebfeder* sólo corresponde a seres finitos, a aquellos “cuya razón, ya en virtud de su naturaleza, no está necesariamente

<sup>199</sup> [...]so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei, zu schmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten als an Verdienst, zu vergessen. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:85]

<sup>200</sup> Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebt, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können? [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:86]

<sup>201</sup> Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:88]

conforme con la ley objetiva” <sup>202</sup> debido a que entre la una y la otra, entre la razón y la ley moral, se interpone precisamente la sensibilidad. Ser finito consiste precisamente en esto. Y por eso cuando Kant tiene que introducir el concepto de *Triebfeder* en la *Crítica de la razón práctica* lo hace aludiendo a nuestra naturaleza y, por ende, “rebajando” lo que habíamos ganado en los primeros capítulos de esta obra en cuanto a la determinación del bien incondicionado y de la ley moral, en un intento de adaptarlo al ser finito. Porque esta finitud, esta sensibilidad, tiene una prioridad ontológica que Kant no tiene más remedio que reconocer:

*Pero ahora encontramos nuestra naturaleza como seres sensibles constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (objetos de las inclinaciones, sea de la esperanza o del temor) se impone lo primero y nuestro sí mismo patológicamente determinado, aunque es inepto mediante sus máximas para la legislación universal, sin embargo, como si integrara nuestro sí mismo completo, se empeña en hacer valer sus aspiraciones con anterioridad como las primeras y originarias.* <sup>203</sup>

Y si se empeña en hacerlas valer como las primeras y las originarias es porque lo son. Aunque a continuación Kant exponga los conceptos de amor a sí mismo (*Eigenliebe*) y arrogancia (*Eigendünkel*), haciéndolos depender de *Hang*, ello no nos debe hacer olvidar que la naturaleza en realidad es sensible, como dice el texto, y que esas inclinaciones que ella aspira a presentar y a defender como lo primero no le han sobrevenido después como un añadido, sino que son su materia originaria, aquella que la aproxima a la tierra y a la vida, aquella que los estoicos preferían olvidar. Su propensión es, pues, comprensible.

De manera que no tenemos más remedio que recurrir a la sensibilidad para buscar un resorte que haga ponerse en marcha a la voluntad en la dirección justamente contraria a todo agrado y goce de la vida. La empresa parece inverosímil, y es así como

---

<sup>202</sup> ...dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, ...[Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:72]

<sup>203</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:74 (El resaltado en negro es mío).

la califica el propio Kant en la Metodología de la *Crítica de la razón práctica*.<sup>204</sup> Sabemos *a priori* lo que andamos buscando; es el único sentimiento que podemos determinar *a priori* con total seguridad<sup>205</sup> porque consiste precisamente en una oposición, en una revulsión al sentimiento de placer que surge de la satisfacción de las inclinaciones. Es un sentimiento de dolor (*Schmerz*) que tiene asociado, a su vez, un sentimiento positivo, de elevación del ánimo, que Kant denomina respeto (*Achtung*). Sabemos muy bien que ningún sentimiento puede ser el fundamento de la ley moral, pero lo que en este momento estamos analizando es cómo la ley moral sí es el fundamento de un sentimiento sin el cual ella quedaría desconectada de nosotros y nosotros ajenos a su norma. Sin la producción de este sentimiento tan especial la ley moral no sería un fundamento para *nuestro* movimiento, no nos pondría en marcha. La potente crítica de Kant al sentimentalismo moral que leemos, por ejemplo, en la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no debe hacernos olvidar que sin ese sentimiento la ley moral no tendría un lugar *bei uns*, no tendría cabida en nosotros. De ahí la importancia que tiene el sentimiento en relación (en la relación correcta, naturalmente) con la moralidad y la importancia también de analizar la constitución del ser sensible, pues la ley moral solo tendrá acogida en él si conseguimos hacerle un hueco en el tejido de la sensibilidad.

Esto es precisamente lo que ocupa a Kant en la Metodología, pero también en

<sup>204</sup> *Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich muß es jedermann vorkommen, daß auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz aus reiner Achtung für dasselbe jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen.*[Ebd. Kapitel: 2. Theil. Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:151. Bis: S. V:152]

<sup>205</sup> *Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf /Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.* [Ebd. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:72. Bis: S. V:73]

otros lugares, como el Catecismo moral de la *Metafísica de las costumbres*. La cuestión es cómo hacer que crezca y fructifique el respeto. En este asunto Kant adopta la posición del pedagogo, del educador, y muestra hasta qué punto cuando antes veíamos que teníamos que ir a buscar los resortes a un almacén no se trataba de una mera metáfora, pues ellos (al menos los que aquí nos interesan) no surgen siempre por sí mismos, no están siempre asociados a la mera representación de la ley moral, sino que hay que saberlos encontrar. Es necesario un arte especial para, aprovechando una reunión mundana en la que la conversación ha decaído o en el marco de la relación maestro-alumno —las dos ocasiones que Kant utiliza como ejemplo— manejar los recursos del corazón del oyente que, al escuchar con atención el relato de una conducta virtuosa en el campo del deber estricto, y no en el meritorio, puede pasar de la mera aprobación a la admiración, de esta al asombro, hasta llegar a la veneración y al deseo vivo de poner en práctica la virtud.<sup>206</sup> Se trata de elevar el ánimo del oyente haciendo surgir en él por fases todos estos sentimientos de manera que, a medida que transcurre la narración, el corazón del oyente tiene que volverse apto para albergar la virtud. Kant hace una advertencia en contra de los relatos sentimentales en boga en su época, que, en lugar de enaltecer el ánimo, lo ablandan y lo hacen languidecer, consiguiendo justamente lo contrario de lo que él propone: un corazón fortalecido y elevado, presto a la práctica de la acción virtuosa. También previene de los relatos que presentan y ensalzan acciones meritorias, que habrá que reservar para el momento en que la conciencia del deber estricto haya encontrado ya asiento e influencia en el corazón, pues el deber meritorio requiere un grado más de elevación. Y otra cosa que hay que tener en cuenta es que la acción del resorte tiene que permanecer inconsciente, pues si el que actúa presta atención al resorte ya no se presta atención (*Achtung*) al deber.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> ...so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande), erhoben werden [*Ebd.* Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:156]

<sup>207</sup> Esta es una de las tres dificultades de la investigación del antropólogo que se mencionan en el Prólogo de la *Antropología en un respecto pragmático*. [Kapitel: Vorrede [Anthropologie]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:121] Cuando el investigador quiere observarse a sí mismo se ve en una situación crítica en la que tiene que elegir entre observarse cuando los resortes están en reposo o dejarlos actuar y entonces renunciar a la autoobservación, pues los resortes no actúan si se los observa, como si

Encontramos perfilada en estos consejos la estrategia que nos puede llevar a la implantación del resorte solamente si tenemos en cuenta o respetamos la naturaleza del material que tenemos entre manos y conseguimos dosificar hábilmente los pesos con los que contamos. Ya hemos visto que, según los sentimientos que despertemos mediante el relato, el ánimo puede fortalecerse o debilitarse. Pero también, si producimos, mediante un relato heroico, un chorro de sentimientos demasiado violento, éstos volverán a caer en la apatía natural en seguida si no consiguen producir, en un instante, rápidamente, algo:

*Todos los sentimientos, sobre todo los que deben producir tan insólito esfuerzo, tienen que producir su efecto en el momento de su intensidad y antes de que se calmen, pues de lo contrario no hacen nada y el corazón retorna de manera natural a su movimiento vital reglado y natural y en seguida cae en el abatimiento que le era propio con anterioridad, pues es cierto que se le dio algo que le excitó, pero no algo que le fortaleciera.*<sup>208</sup>

Por eso vale más que distribuyamos la tensión sentimental a lo largo de un tiempo mayor, que vayamos elevando el sentimiento poco a poco mediante una narración cuyo tiempo se ajuste al tiempo del ánimo. Y que al final la voluntad pueda efectuar aquello a lo que le ha conducido el deseo apremiante que hemos suscitado en ella. De ahí que sea preferible un relato cuya heroicidad consista meramente en decir la verdad, un deber estricto al alcance de cualquiera. Los relatos heroicos que nos presentan hazañas inverosímiles ponen a la voluntad en un trampolín que la eleva de repente pero en seguida la sume de nuevo en lo cotidiano. Son, desde todos los puntos de vista, un despilfarro sentimental, un dispendio del ánimo en el que, por si fuera poco, siempre cabe sospechar que anide oculta la arrogancia del héroe. No proporcionan un buen método de embridar a la voluntad.

---

pertenecieran a otro ámbito distinto del del conocimiento.

<sup>208</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft*, S. V:157.

Kant propone aún una segunda parte en esta didáctica: el análisis de la intención con el fin de decidir si la acción es, además de legal, moral. Tanto la primera como la segunda parte tienen en común el ejercicio de la capacidad de juzgar en la elección, primero en torno al valor moral de la acción y después en torno a los motores de esa acción. Se trata de un ejercicio que, una vez que ha encontrado ya el deber un lugar en el tejido sentimental, no puede dejar de resultar amable,<sup>209</sup> pues no hace otra cosa que sacar partido a una propensión que todos compartimos: la propensión de la razón.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> *In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Cultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird. [Die Metaphysik der Sitten (1798). Kapitel: Anmerkung. Bruchstück eines moralischen Katechismus. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:483. Bis: S. VI:484]*

<sup>210</sup> *Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben,...[Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: 2. Theil. Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:154]* Recuérdese lo que sobre esta expresión —*Hang der Vernunft*— advertimos en la introducción.



---

## Los discursos de la felicidad

### El discurso de la totalidad

En la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirma Kant que “para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado presente y en todo estado futuro”.<sup>1</sup> Y esta es una de las causas — prosigue— de que el concepto de felicidad sea un concepto indeterminado (*unbestimmter Begriff*). La otra radica en que nos encontramos ante un concepto empírico. Trataremos en el siguiente discurso de este rasgo de la indeterminación y nos centraremos, de momento, en la felicidad considerada como un todo absoluto o máximo de satisfacción presente y futura.

Este modo de presentar la felicidad nos remite sin mayores problemas al que aparecía ya en el Canon de la *Crítica de la Razón Pura* y que ha pasado a la historia como la definición más manejada:<sup>2</sup> la satisfacción de todas nuestras inclinaciones tanto en su complejidad como en cuanto a su grado como respecto a su duración. Se trata de la satisfacción **completa** y **definitiva** de **todas** nuestras inclinaciones: *intensive*, *protensive* y *extensive*. Otra vez nos encontramos, pues, con la noción de totalidad. Pero antes de entrar en ella, y poniendo estas dos definiciones en relación con el análisis que hacíamos en la primera parte de este trabajo, habría que recordar el sentido que le

---

<sup>1</sup> ...zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:418.] Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: § 3. Lehrsatz II. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:22u.: “Ahora bien, la felicidad es la conciencia de un ser racional de la aceptabilidad (*Annehmlichkeit*) de la vida que acompaña ininterrumpidamente a su existencia entera.”

<sup>2</sup> Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und auch protensive der Dauer nach)[ *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:834.] Ésta es la definición que Kant usa con mayor frecuencia, aunque no sea necesariamente la que tiene más incidencia en su trabajo. En esto estamos de acuerdo con Daniel O’connor (“Kant’s Conception of Happiness” en *The Journal of Value Inquiry* 16, 1982), que presenta en su artículo una visión sintética del concepto de felicidad en Kant en un intento de defenderlo de las críticas que se le han hecho de incoherencia y de rigorismo. O’connor defiende una interpretación del discurso de Kant sobre la felicidad bastante más unitaria que la que nosotros nos disponemos a desplegar en esta sección.



hemos encontrado a los términos con los que nos vamos tropezando ahora: *Wohlbefinden*, *Befriedigung* y *Neigung*. Veíamos entonces, unas páginas más arriba, que mientras *Wohlbefinden* tiene un carácter pasivo que aparece recogido sin mayores problemas en el término español *bienestar*, no existe la misma permeabilidad lingüística en el caso de los otros dos vocablos. Y también decíamos que apaciguar el río revuelto de las inclinaciones era una tarea imposible, por lo que el deber ordenaba, precisamente, despojarse de ellas, volverles la espalda, desentenderse de su influencia —tarea esta, cuanto menos, problemática. Ahora se trataría de armar todas estas piezas con el concepto que nos ha sobrevenido: el de totalidad, que Kant nombra unas veces como *Totalität*, otras como *Ganze* y otras como *Vollständigkeit*, pero al que a veces también denomina simplemente *Maximum*, como teníamos en la primera de las dos definiciones que estamos comentando. Los textos de referencia son, como cabía esperar, las dos Dialécticas de la *Crítica de la Razón Pura* y de la *Crítica de la Razón Práctica*.

Y del primero de ellos podemos extraer ya un elemento que nos sirve para aclarar, no todavía lo sustantivo, sino lo adverbial de la felicidad: se trata del concepto de absoluto y lo que podemos aclarar con él es esa estela de adverbios que acompañan a la definición más utilizada de *Glückseligkeit*: *intensive*, *protensive*, *extensive*. En efecto, ellos deletrean los diferentes aspectos de la *Befriedigung* en que consiste la felicidad. Y en la sección segunda del libro I de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* Kant nos advierte de la equivocidad de ese término, que puede adoptar dos significados: lo absoluto como lo en sí mismo o intrínsecamente considerado y como lo considerado desde todo punto de vista o en relación con cualquier otra cosa. La primera acepción es interna (*interne*) y dice lo mínimo que se puede decir de un objeto; la segunda sería, entonces, externa y dice lo máximo que se puede decir de un objeto, pues lo considera desde un respecto carente de límites (*uneingeschränkt*), abierto a cualquier perspectiva. En la primera el objeto nos habla desde dentro de sí, como un objeto aislado, abstracto, separado, carente de relaciones; en la segunda nos hablan precisamente sus relaciones, sus lazos con lo demás.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolut-möglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z.B. die absolute Herrschaft), und absolut-möglich würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht, in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. [Ibidem. Kapitel: 1. Buch der tr. Dialektik. 2. Abschn. Von den transscendentalen Ideen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:381]

Kant decide conservar la segunda de las dos acepciones para estudiar el asunto que en ese momento le ocupa y nosotros decidimos hacer lo mismo para tratar del nuestro, pues los adverbios ya nos indican en qué tres aspectos hay que considerar a la felicidad: en cuanto a su duración, en cuanto a su grado y en cuanto a su extensión. Estas serían las referencias, las exterioridades en que, por lo pronto, habría que reparar si queremos entender lo que es la felicidad. Por otra parte, el ejemplo que Kant nos proporciona en este pasaje se nos antoja muy ilustrativo para nuestro empeño. Se trata —recordémoslo— del poder absoluto, cuya absolutez no es un dato interno a él —esto carecería de sentido—, sino que reside en su alcance externo, en su proyección en todos los aspectos de la vida política. Igualmente, un hacer caso absolutamente a las inclinaciones no podría consistir en una anuencia intrínseca o interna, pues las inclinaciones no son, por su propia naturaleza, nada de lo que quepa hacer una consideración intrínseca, nada que se pueda satisfacer sin salir de sí, sino que, como hemos visto ya, su naturaleza consiste en gravitar, en lastrar, en pesar; su ser es tendencia y cadencia; su naturaleza es cargante y onerosa; de manera que hacerles caso consiste en dejarlas proyectarse en todos los ámbitos, instancias y estancias de la vida práctica sin ninguna restricción. Las inclinaciones para satisfacerse exigen un alcance ilimitado, reclaman un poder absoluto.

Pues bien, una vez aclarado en qué sentido la felicidad es un absoluto, habría que recorrer ahora esos tres ejes desde los que, según Kant, podría trazarse su figura, dado que la felicidad se proyecta sobre ellos y es respecto a ellos como cabe estudiarla. Pero antes de hacerlo vamos a detenernos en lo que pueda significar en el asunto que nos ocupa el concepto de totalidad. Y para ello no tendremos que buscar otros textos, pues es precisamente en estos dos en los que se presentan los conceptos fundamentales que en este punto nos interesan: universalidad y totalidad, idea e ideal,<sup>4</sup> condicionado e incondicionado..., además del concepto de absoluto del que acabamos de ocuparnos.

Efectivamente, en la Dialéctica de la razón especulativa Kant nos ofrece el procedimiento por el cual la razón cae inevitablemente en la dialéctica cuando no hace otra cosa que desarrollar el mecanismo que la define como facultad de los principios, esto es, la inferencia mediata, en su empeño de constituir una unidad de la razón capaz de construir un sistema. Aunque pudiera pensarse que este orden de cosas es ajeno al

---

<sup>4</sup> La distinción entre idea e ideal la vamos a dejar para un apartado posterior, aunque aparezca en estos textos, puesto que en rigor no es necesaria para entender esta definición de felicidad de la que nos ocupamos ahora.

asunto que nos ocupa, no es así, pues, si bien en esta sección de la *Crítica de la razón pura* Kant se centra en las ideas especulativas y abandona las ideas prácticas,<sup>5</sup> luego, cuando se ocupa de ellas en el Canon de la razón pura o en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, ya no vuelve a hablar de este mecanismo, por lo que no tenemos más remedio que recurrir a esta sección para entender cómo tiene lugar la producción de lo absoluto y de la totalidad en el terreno práctico, extrapolando posteriormente lo que hayamos ido descubriendo con la guía de las escasas indicaciones que se nos dan.<sup>6</sup>

Pues bien, en la sección segunda del libro primero de la Dialéctica Trascendental Kant describe la inferencia mediata, que considera la propia de la razón —hasta el punto de denominarla repetidamente *Vernunftschluss*—, como la búsqueda de una condición universal en cuyo concepto pueda quedar subsumido el predicado de la proposición que se pretende fundamentar. Es decir, se trata de encontrar una proposición universal que funcione como condición para una ya dada y que pretendemos considerar su conclusión, de manera que entre ellas se establezca una relación de condición - condicionado o principio - derivado o determinante - determinado, esto es, la relación que vincula premisas con conclusión. Esto no se puede hacer de forma directa, sino que es necesario introducir otro conocimiento bajo la condición de la regla de forma que le quede subsumido para que pueda, así, determinar mi conocimiento mediante esa regla y convertirlo en conclusión.<sup>7</sup> Pero de todo esto lo que nos interesa ahora es la primera parte, es decir, la búsqueda de lo que hemos llamado la regla, pues es en ese momento donde encontramos el concepto de *vollendete Grösse des Umfanges* o *Allgemeinheit (universalitas)* y el que le corresponde en la síntesis de las intuiciones: *Allheit (universitas)* o *Totalität der Bedingungen*.<sup>8</sup> La *universalitas* es la extensión máxima en sentido lógico de un concepto. Se trata de la primera de las formas de los juicios según su cantidad y consiste en decir un concepto de todos los individuos. Sólo los juicios universales, los que se dicen de todos los sujetos, enuncian reglas. *Universitas*, por el contrario, es un concepto trascendental u ontológico, pues ya no se refiere a una forma de enunciar un concepto, sino a lo que hay

---

<sup>5</sup> *Ibidem* B:386

<sup>6</sup> No obstante, esta extrapolación hay que realizarla con sumo cuidado, como veremos.

<sup>7</sup> *Ibidem* B:360-361

<sup>8</sup> *Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transcendente Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:379.]

en la síntesis de las intuiciones o en la realidad.<sup>9</sup> *Universalitas* es lo que se dice de todos. *Universitas* es la totalidad misma a la que abarca o comprende esa universalidad. Y de que consigamos mantener diáfana esta distinción entre decir y ser, de que conservemos este juego entre lo que se piensa y lo que de hecho existe, depende que logremos entender nuestro problema.

*Universitas* es, pues, totalidad. Y la totalidad de la que estamos hablando en estos momentos es la de las condiciones, que, como hemos aclarado ya, son las premisas de la inferencia mediante la cual nos proponemos dar razón de lo condicionado por el procedimiento de convertirlo en conclusión de un razonamiento correcto que lo transforme en un caso más de una regla universal. Ahora bien, lo que no queda claro todavía es el paso de lo lógico a lo trascendental, de la universalidad lógica de la regla a la totalidad de las condiciones, de la *universalitas* a la *universitas*. ¿Por qué es necesario presuponer que se han de dar todas las condiciones de un condicionado dado? La clave la tenemos en la naturaleza misma del razonamiento. En él premisas y conclusión son términos relativos y siempre provisionales. Siempre se puede ascender y descender en la cadena silogística. Ahora bien, mientras el descenso de sus eslabones es siempre indefinido y este hecho, en principio, no afecta a la razón, —pues siempre quedarán hechos por fundamentar y lo único que obtenemos de ahí es más trabajo para la máquina silogística—, una indeterminación similar por el lado de las condiciones no podría dejarla indiferente, pues traería consigo la destrucción de la cadena entera, la ruptura de todo vínculo, de modo que ya no se podría fundamentar nada ni nada se concebiría<sup>10</sup> —y no solamente habría trabajo acumulado en la tarea descendente, sino la seguridad de que toda tarea de fundamentación es baladí—. De ahí que la regla requiera del principio, el entendimiento busque la comprensión y la *universalitas* necesite a la *universitas*:

*Pues, dado que en el primer caso [en la cadena de prosilogismos] el conocimiento (conclusio) sólo se da como condicionado, no se puede alcanzar por medio de la razón a menos que presupongamos que se dan todos los miembros de la serie por el lado de las condiciones (la totalidad en la serie de las premisas) porque solamente bajo esa*

<sup>9</sup> Como no tenemos forma de distinguir en español —es dudoso que la tengamos tampoco en alemán— *Allgemeinheit* y *Allheit*, conviene más que utilicemos los términos latinos.

<sup>10</sup> Vid. la distinción entre *Verstehen* y *Begreifen* en B: 367

*presuposición es posible el presente juicio a priori; por el contrario, por el lado de lo condicionado o de las consecuencias sólo se piensa una serie en proceso y no ya enteramente presupuesta o dada; por lo tanto, sólo un progreso potencial. De ahí que cuando un conocimiento se considera condicionado la razón se vea precisada a considerar la serie de las condiciones en una línea ascendente como completada y dada en su totalidad.*<sup>11</sup>

La cadena podrá ser inabarcable para nosotros, pero en sí misma tenemos que considerarla completa y, por ello, incondicional. Se trata de una exigencia (*Forderung*) de la razón, que no puede prescindir del conocimiento máximo para poder conocer lo mínimo, de lo absoluto para dar cuenta de lo relativo, de la totalidad si quiere dar razón de cada detalle.

Pues bien, si ahora queremos comprobar el funcionamiento de este mecanismo en el terreno de las ideas prácticas y, con este fin, recurrimos a la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* y al Canon de la *Crítica de la razón pura*, nos encontraremos defraudados. Por una parte, el primero de ellos comienza mencionando el paralelismo que existe entre el asunto que va a tratar y la dialéctica de la razón especulativa, como si se tratara de textos gemelos, pero abandona en seguida ese paralelismo y nos deja con un conjunto de cuestiones sin resolver. En cuanto al segundo, que también hace alusión a la dialéctica de la razón especulativa, continúa en esta línea, pero tampoco resuelve nuestras dudas, además de que en él propiamente no se cuestiona dialéctica alguna, sino que se utilizan las ideas prácticas sin más de una forma no problemática. No obstante, vamos a seguir la pista en ellos a los conceptos que hemos venido delineando.

---

<sup>11</sup> Denn da im ersten Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben ist: so kann man zu demselben vermittelt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der Reihe der Prämissen), weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten oder der Folgerungen nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher wenn eine Erkenntniß als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B: 388] Tenemos una explicación más detallada en el comienzo de la sección primera de “La antinomia de la razón pura” (Ebd. A410-411)

*Pero a la razón no le va mejor en su uso práctico. Ella busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (que se basa en inclinaciones y exigencias naturales) en cualquier caso lo incondicionado, pero no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, incluso cuando éste ya se ha dado (en la ley moral), la totalidad incondicionada de los objetos de la razón pura práctica bajo el nombre de bien supremo.*<sup>12</sup>

Ahora lo condicionado ya no pertenece a las intuiciones, sino a las inclinaciones. A partir de ahí se asciende hasta el bien supremo, que es la totalidad incondicionada objeto de la razón práctica. No nos hallamos aquí ante tres argumentos sofísticos, cada uno de ellos asociado con una de las formas del silogismo, sino con una única antinomia, que por serlo correspondería al silogismo hipotético, a la categoría de causa y a la idea de naturaleza. Falta toda referencia a la *universalitas* y, por consiguiente, a la función que hemos visto que ésta tenía como reclamo de la *universitas*, que en esta ocasión hace su aparición directamente, sin necesidad de ser requerida por ninguna inferencia. Se insiste, sin embargo, en la naturalidad de esta dialéctica y en su lugar preeminente en la historia de la filosofía desde la Antigüedad. El Canon de la *Crítica de la razón pura*, en cambio, da mucha importancia a la idea de mundo (moral), una idea ética que sigue la estela platónica que se ha trazado poco antes en el Libro I de la Dialéctica Transcendental.

*Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, moral, en cuyo concepto abstraemos de todo obstáculo a la moralidad (de las inclinaciones), se puede pensar también como necesario un sistema de la felicidad unida proporcionalmente con la moralidad porque la libertad misma, en parte impulsada y en parte restringida por las leyes morales, sería precisamente la causa de la felicidad universal y los seres*

<sup>12</sup> *Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnisß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts. [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: 2. Buch. Dialektik [...]. 1. Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:108.]*

*racionales, bajo la dirección de ese principio, serían los creadores de su propia bienandanza y de la de los demás.*<sup>13</sup>

La idea práctica es, en definitiva, la misma que en la *Crítica de la razón práctica*: la moralidad llevada al máximo coincidiría con la felicidad llevada al máximo. Es más: sería su causa. El todo moral produce un todo feliz. Para ello hay que abstraer de todas aquellas condiciones que dificultan u obstaculizan la moralidad. Pero el problema es que esos obstáculos son las inclinaciones y, si se eliminan o se colocan aparte, se podrá llegar a un mundo moral, pero no a un mundo feliz, puesto que la felicidad consiste —así la hemos definido— en la satisfacción absoluta de todas esas complejas, profundas e insistentes inclinaciones.

Como es sabido, Kant apela en este punto a un reparto de acuerdo con principios,<sup>14</sup> como si de una totalidad se pudiera hacer partes. Pero este asunto no es cuestión aquí, sino que andábamos siguiéndole la pista a la idea práctica de la felicidad, a la que remite la tercera de las preguntas que plantean los intereses de la razón,<sup>15</sup> y nos encontramos con que esta idea, como las demás, encierra en sí una exigencia de absoluto en el terreno de las inclinaciones que no parece aceptar ninguna regulación por parte de un principio extraño a ella que restringiera su carácter absoluto. En ese mundo moral ¿seguiría la felicidad siendo lo que hemos dicho que es? O ¿no es más cierto que la misma formulación de la pregunta *Was darf ich hoffen?*, al hacer uso de ese verbo modal (*dürfen*), está ya introduciendo una limitación a mi esperanza (que no aparecería si preguntáramos sin más “¿qué espero de hecho?”), está modulando su alcance y relativizando su dominio? Pero, entonces, ¿cómo se explica que, ascendiendo hacia lo incondicionado, hacia la totalidad, hayamos perdido por el camino precisamente esa absolutez? El proceso cuyo funcionamiento hemos observado en la dialéctica especulativa, que remontaba desde lo condicionado hasta lo absoluto incondicionado,

---

<sup>13</sup> *Nun läßt sich in einer intelligibelen, d.i. der moralischen, Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewege, theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.* [Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:837.]

<sup>14</sup> Dice, por ejemplo, que la ley moral “abstrae de las inclinaciones y los medios naturales para satisfacerlas y considera solamente la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias únicamente bajo las cuales ella concuerda con el reparto (*Austheilung*) de la felicidad según principios.” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:834.]

<sup>15</sup> “Pues todo esperar se refiere a la felicidad...” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:833]



no está operando ahora como era de esperar, puesto que, aunque hemos partido de las inclinaciones, que son condicionadas, y nos hemos remontado hasta la totalidad de la felicidad, ésta dista mucho de ser absoluta, pues está sometida al principio de la moralidad y restringida por él, de manera que en este ascenso la meta parece ser “un-poco-de-alguna-felicidad-de-vez-en-cuando” y no la felicidad tal como la hemos definido desde el principio.

Por otra parte, tampoco queda claro cómo se produce esta idea de felicidad. No parece que se trate aquí de inferencias en busca de principios, pues los únicos principios de los que se nos habla son los de la moralidad, cuando esperábamos escuchar algo acerca de los principios de lo condicionado que teníamos en el punto de partida, esto es, de las inclinaciones. Tampoco se trata de una universalidad progresivamente mayor, pues las inclinaciones son singulares y subjetivas, como sabemos, y no vemos cómo pueden dejar de serlo para hacerse subsumibles bajo un concepto. Así pues, la totalidad parece advenir sin un proceso de mediación, sin que intervenga otro conocimiento ya ganado por mí para cumplir la función de término medio. Pero, ¿no era necesaria esta mediación para que se pudiera hablar de inferencia mediata y, por lo tanto, de dialéctica de la razón? De lo contrario nos encontraríamos ante una inferencia inmediata, propia del entendimiento.

Lamentablemente, Kant nos abandona en medio de estas preguntas.

Pero podemos acudir en busca de orientación a los tres adverbios que marcan las coordenadas de su absoluto. El primero de ellos —*extensive*— nos remite a una multiplicidad heterogénea, a una *Mannigfaltigkeit*,<sup>16</sup> a una complejidad múltiple en la que los muchos pliegues y arrugas impiden la reducción a lo mismo y, por tanto, la generalización de un concepto. La felicidad incluye, entonces, una multitud innumerable de repliegues y recovecos. Lejos de la lisura diáfana, ajena a la simplicidad, siempre oculta algún aspecto, siempre reserva alguna faceta.

Y no podría ser de otro modo tratándose de las inclinaciones, pues ya tuvimos ocasión de advertir que la inclinación hay que entenderla como la desviación con

---

<sup>16</sup> *Mannigfaltigkeit* ¿no podría ser otro nombre del πολύτροποι con el que Nietzsche nombraba la vida en ese reino de poder absoluto del conocimiento? [Denn man frage sich nur gründlich: “warum willst du nicht täuschen?” namentlich wenn es den Anschein haben sollte, —und es hat den Anschein!— als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrtum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre, und wenn andererseits tatsächlich die grosse Form des Lebens sich immer auf der Seite der unbedenklichsten πολύτροποι gezeigt hat. La gaya ciencia § 344 (Sämtliche Werke, Bd 3, Berlin, dtv 1980, s. 576)] Las múltiples arrugas (de las inclinaciones) serían las múltiples caras o facetas (de la vida). La conexión entre inclinación y vida ya ha sido explorada en la segunda parte de este trabajo.



respecto a un eje, la curva de una trayectoria que se retuerce en voluta sobre sí misma y configura un interior al mismo tiempo que lo oculta, el *clinamen*<sup>17</sup> que provoca que otros móviles también pierdan su verticalidad y se desordenen en cadena, el movimiento primero que al desviarse inicia una cadena fractal que no tiene fin.

*Intensive* remite al grado o a la profundidad de la satisfacción. La tensión en este caso no va dirigida hacia el exterior (*extensive*), sino hacia el interior de la satisfacción misma para asegurar el grado de su cumplimiento, el logro de una total satisfacción, de un apaciguamiento o aquietamiento en sí mismo completo. No sólo habría de conseguir, pues, el contento de cualquier inclinación por compleja y difícil que fuera, sino que este contento habría de ser acabado o consumado.

*Protensive* se refiere a la duración, a la tendencia hacia adelante en el tiempo, a la prolongación de esa satisfacción. Encontrándonos en el terreno de las sensaciones no puede extrañarnos este absoluto temporal, pues la receptividad es la del sentido interno, que sucede y se desarrolla en el tiempo y no en el espacio.

Pues bien, lo que nos han mostrado estos tres adverbios es que la satisfacción que se identifica con la felicidad tendría que abarcar cualquier objeto de la inclinación, por intrincado y recóndito que fuera, tendría que ser en sí misma completa y tendría que perdurar indefinidamente en el tiempo. Por estas tres notas se define la felicidad o el encontrarse bien. Pero con ellas lo que obtenemos es una perspectiva del ser feliz como ser tendido (*extendido, intendido y protendido*) o tenso, como un modo de ser que no puede encontrar asiento en sí mismo, sino que tiene que emigrar a otra parte, tiene que lanzarse afuera para encontrar quietud o apaciguamiento, siendo esa parte a la que ha de lanzarse absolutamente heterogénea —no sólo con respecto a él, sino en sí misma—, absolutamente insondable —pues cuando se zambulle en su interior para alcanzar el fondo de su satisfacción es una sima insondable lo que encuentra— y absolutamente lejana en el tiempo. La felicidad queda determinada, pues —si es que se puede utilizar esta palabra en este caso—, como tensión, como tirantez, como intencionalidad.

---

<sup>17</sup> Tendremos ocasión de analizar en la tercera parte de este trabajo la relación entre la física atomista en su versión epicúrea y ciertos rasgos de la filosofía de Kant. Pero de momento, y ya que acabamos de citar a Nietzsche, conviene recordar aquí su expresión “primer movimiento” en relación con la vida en la tercera de las tres transformaciones: *Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. (Also sprach Zarathustra I, op.cit. Bd 4, s. 31)*

## Concepto indeterminado

Esta caracterización de la felicidad se introduce en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuando se quiere explicar por qué es imposible adquirir la habilidad o destreza (*Geschicklichkeit*) requerida para ser feliz. La causa la tenemos en una desgracia o una adversidad de la fortuna (*Unglück*):

*Sólo que es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo ser humano desea alcanzarla, sin embargo, no puede decir nunca con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que propiamente quiere y desea.*<sup>18</sup>

Analicemos los antecedentes del problema. En estas páginas Kant enumera tres notas que nos interesan en este momento: dice que el imperativo de la felicidad es asertórico, que es hipotético y que tendría que ser analítico pero que no lo es. Es asertórico porque “no se ha de exponer como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y *a priori* en todo hombre porque pertenece a su esencia”.<sup>19</sup> Su asertividad indica que nos movemos en el plano, no de la mera posibilidad, sino de la realidad efectiva

<sup>18</sup> *Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmt sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:418] En la *Crítica de la razón práctica* § 8 Observación II (S. V:36) se aduce este motivo para rechazar que el principio de la felicidad sea apto para proporcionar leyes prácticas universales (*universelle*), aunque se admite que las pueda proporcionar reglas generales (*generelle*): pues “el juicio depende de la opinión de cada cual, que además es muy variable”, a lo que se añade que el hecho de que se trate de un objeto cuya experiencia se recomienda hace que la diferencia de los juicios no tenga fin (*die Verschiedenheit des Urtheils endlos sein*).

<sup>19</sup> *Man darf ihn nicht bloß als nothwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört.* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:415. Bis: S. IV:416] A Aubenque también le extraña esta terminología que Kant utiliza en el caso de los consejos de la prudencia: *On serait tenté de trouver bien « problématiques » ces « conseils de la prudence », pourtant déclarés par ailleurs assertoriques. Ils sont en effet problématiques dans leur contenu, c'est-à-dire dans le rapport qu'ils instituent entre la moyens et la fin. Mais il faut rappeler que, par sa distinction entre impératifs problématiques et assertoriques, Kant visait, non le rapport des moyens à la fin, mais le mode d'existence de la fin : toujours donné dans le cas de la prudence, simplement possible dans le cas de l'habileté.* (Pierre Aubenque: “La prudence chez Kant”, publicado como apéndice a *La prudence chez Aristote*, Paris, Quadrigue/PUF, 1993, pág. 191)

(*Wirklichkeit*); indica que de hecho queremos el fin (la felicidad) y, por consiguiente, también queremos los medios que nos encaminan a él. Pero, a pesar de la certeza en el propósito y en la conexión de este propósito con los medios, esto no convierte al imperativo de la felicidad en incondicional o categórico, puesto que la fuerza que en él reside no tiene allí su procedencia. Su poder no está en él mismo, sino que le viene de esa necesidad natural o esencial con la que, como vamos viendo, hay que contar en todo momento. Él mismo es, entonces, condicionado o hipotético: sólo tiene vigencia en función del fin que se persigue y esta su estructura no queda suprimida por el hecho innegable de que el fin se imponga universalmente. Dicho de otro modo: por muy universal y segura que sea la prótasis de un juicio hipotético, ello no elimina su estructura lógica dual, no lo convierte en un juicio categórico: siempre sigue vigente la diferencia, la distancia, la tensión entre el propósito y el camino que a él conduce, entre lo condicionado y su condición. De la misma manera, por muy extendida que sea la existencia efectiva de un propósito, por mucho que se trate de “un propósito que no simplemente *pueden* tener, sino del cual puede presuponerse con seguridad que tienen todos en conjunto por una necesidad natural”,<sup>20</sup> ello no lo convierte en necesario. Lo asertórico no puede devenir apodíctico como lo hipotético no puede convertirse en categórico.

Y una vez aclarado esto, enfrentémonos con la tercera de las notas que Kant nos suministra: la analiticidad. La única relación analítica que Kant considera en el terreno de la voluntad es la que relaciona medios y fines de acuerdo con una relación causal que entiende al agente como causa y al objeto de su propósito como efecto que se ha de seguir de su acción. Así pues, determinado el fin por el procedimiento que sea y conocido por principios que pueden ser sintéticos, el deseo de este fin incluye en sí la realización de los medios que lo producirán, por lo que los imperativos de la habilidad, que se rigen por esta norma de funcionamiento que acabamos de describir, son imperativos analíticos. Y los imperativos que tienen como fin la felicidad deberían serlo también:

---

<sup>20</sup> ...eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben ...[Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:415]

*Los imperativos de la sagacidad se ajustarían completamente con los de la habilidad y serían también analíticos con tal de que fuera tan fácil suministrar un concepto determinado de la felicidad...*<sup>21</sup>

Los imperativos que se proponen la felicidad son, en cambio, denominados consejos de la prudencia o sagacidad, pues en ellos no puede decirse que haya una regla según la cual unos medios nos lleven a un fin tan deseado. La conexión que tendría que enlazar medios y fines y que tan bien funcionaba en los imperativos de la habilidad, ha quedado rota. La cadena se ha soltado. Pero los juicios de la habilidad, que eran analíticos, funcionaban gracias a la conexión causal que unía medios y fines. Eran analíticos porque eran hipotéticos. Parece, efectivamente, que no puede haber un imperativo analítico que no sea hipotético, es decir, que no remita al fin la efectividad del medio, que no adscriba al concepto de fin el éxito del medio. Luego la analiticidad depende de la hipoteticidad. ¿Significa esto que, al no poder ser analítico, el imperativo de la prudencia ha dejado también de ser hipotético? ¿En qué se habría convertido, entonces? ¿En sintético?... ¿en categórico?

Dentro de las dicotomías que Kant suele establecer estas serían, sin duda, las consecuencias. Para explicar por qué no es esto lo que ocurre tenemos que enfrentarnos sin más dilación a lo que es la indeterminación del concepto de felicidad. En la medida en que consigamos dilucidarlo habremos llegado a ahondar un poco más en la razón por la que este problema —de la felicidad— descoloca los conceptos y hace inservibles las dicotomías que la ética de Kant nos había acostumbrado a considerar tan firmes y asentadas como indiscutibles y comprensibles sin más.

En el texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que venimos considerando la indeterminación del concepto de felicidad tiene dos vertientes: por un lado, ningún hombre puede decir qué es lo que propiamente quiere y desea; por otro lado, tampoco puede decirlo con un mínimo de acuerdo consigo mismo, de modo coherente o congruente consigo mismo.<sup>22</sup> Indeterminación objetiva tanto como subjetiva, pues, que juntas constituyen los dos aspectos del deseo. La razón que en este pasaje sirve para explicar esta indeterminación es que, por una parte, los elementos de

<sup>21</sup> *Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und eben sowohl analytisch sein...*[Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:417.]

<sup>22</sup> *...er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:418.]

los que se compone la idea de la felicidad son de procedencia empírica, están extraídos de la experiencia; pero, por otra parte, como hemos visto en el apartado anterior, la felicidad es un máximo o un absoluto.<sup>23</sup>

La felicidad tendría que ser un concepto empírico, es decir, tendría que recibir su materia de la experiencia. Pero esto no es posible, puesto que incluye la nota de la totalidad de una serie infinita por el lado de las consecuencias.<sup>24</sup> Y el problema radica, entonces, en el contraste entre la infinitud de la serie y la finitud de nuestro conocimiento, es decir, de la experiencia. Kant lo plantea como el contraste entre la omnisciencia y la experiencia. Este contraste da paso a la indeterminación subjetiva o incongruencia del deseo consigo mismo. Nosotros, seres finitos, incapaces de calar el infinito, no podemos tener un concepto coherente de la felicidad. Y la indeterminación en la que lo dejamos lo pone a merced de los bandazos de la incoherencia, de los que Kant extrae los ejemplos en los que va desgranando la vanidad de nuestros deseos.<sup>25</sup> En todos ellos asistimos a la preeminencia de un jirón de experiencia en detrimento de otras zonas que permanecen en principio ignoradas pero que posteriormente cobran un doloroso relieve y hacen huir la felicidad que nos prometíamos. En conjunto podemos decir que se trata de inclinaciones cuya satisfacción es incoherente con la de otras que también reclaman la suya en una pugna constante y sin tregua. No se ve cómo podría haber, en este terreno, regla alguna; ni siquiera cómo podría haber consejos que no fueran los puramente represivos. En cualquier caso, como estamos viendo, no se trata de que el mecanismo de la analiticidad no sea aplicable aquí, sino de que falta el elemento clave que lo pondría en movimiento, a saber, un concepto claro y conciso que

---

<sup>23</sup> Estamos, efectivamente, en el mismo fragmento que hemos citado en la nota 1 de esta parte del trabajo.

<sup>24</sup> En los textos que analizábamos en el apartado anterior, en cambio, encontrábamos una serie infinita por el lado de las condiciones. Ahora nos situamos en la serie de lo condicionado, en la serie descendente, que en principio veíamos que le era indiferente a la razón en su uso teórico.

<sup>25</sup> Merece la pena reproducir un fragmento del excelente comentario que escribe Norbert Hinske al texto de Kant al que nos estamos refiriendo a lo largo de esta sección: *Denn jene Glücksvorstellung ist für sich genommen nur ein leeren Traum von Glück. Trockener formuliert: Sie ist nur ein rein formales Begriff. Jene inhaltliche Füllung dieses Traumes aber ist so vielen biographischen Zufälligkeiten, aber auch so vielen objektiven Unwägbarkeiten unterworfen, daß darüber überhaupt keine allgemeinverbindliche Aussage möglich ist. In Wahrheit stochert der Mensch bei der Suche nach Glück unentwegt im Nebel herum. Ein Hafen ist nicht in Sicht. Wer definitiv zu wissen meint, was Glück ist, hat sich selbst noch nicht begriffen. Die Einsicht in den wahren Sinn von Glück verlangte „Allwissenheit“. Wahres Glück gehört zugespitzt formuliert, in den Bereich der Noumena. („Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der Grundlegung. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xenophon“ en Ottfried Höffe (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989) Como veremos en seguida, si bien es cierto que nos movemos en el terreno de los noumenos, se trata en el caso de la felicidad de un noumeno muy especial.*

actuara como fin. Esta es la razón de que el orden de la analiticidad, que es el que tendría que aplicarse, no sirva; de que estos imperativos hipotéticos, sin dejar de serlo, sean débiles y vagos y se vean degradados al rango de consejos. Y en su caída arrastran consigo a los problemáticos, no considerados de uno en uno —en cuyo caso ya hemos comprobado que funciona a la perfección el mecanismo de la analiticidad—, sino considerados en su conjunto, pues ¿qué otra cosa se proponen los imperativos de la habilidad, en último término, si no es la felicidad?<sup>26</sup>

Ahora bien, ¿qué noción hemos obtenido de todas estas observaciones con respecto a lo que es la felicidad? Sabemos de su indeterminación, sabemos también que incluye elementos empíricos y que también comprende otro ingrediente fundamental que no puede ser empírico: el de totalidad o infinito. Todo esto hace que no podamos clasificarla como un concepto empírico. Y, dado que tampoco se nos ocurriría considerarla un concepto puro, eso significa lanzarnos a la busca de otro tipo de conceptos mixtos o híbridos. Los encontramos mencionados (de pasada) en un importante pasaje del capítulo II de la *Analítica de los conceptos* de la *Crítica de la razón pura*, en el momento en que Kant decide valerse de la distinción entre *quid iuris* y *quid facti*, procedente del lenguaje jurídico, y emprender la deducción —es decir: la demostración del derecho o pretensión— de los conceptos puros del entendimiento. Es en este momento en el que alude a un buen número de conceptos de los que nadie exige una deducción y de los que se hace uso comúnmente en la confianza de que podríamos recurrir a la experiencia para deducirlos si hubiera necesidad. Se trata de conceptos empíricos, susceptibles de una deducción empírica.

Pues bien, entre ellos circulan otros a los que Kant denomina conceptos usurpados:

*También hay entre ellos conceptos usurpados, como por ejemplo felicidad y destino, que ciertamente circulan con una tolerancia casi universal a pesar de que a veces caen bajo las exigencias de la cuestión quid iuris?; y entonces se encuentra uno no poco azorado por causa de la deducción, al no poder aducir ningún fundamento de derecho ni*

---

<sup>26</sup> En el apartado titulado “El ideal de la imaginación” abordaremos este mismo problema de los imperativos de la habilidad y los de la felicidad desde otro punto de vista.

*procedente de la experiencia ni procedente de la razón por el cual se ponga de manifiesto que está autorizado su uso.*<sup>27</sup>

La felicidad es, pues, un concepto usurpado, o tal vez habría que entender que es un concepto usurpador, que roba a otro el derecho o la legitimidad,<sup>28</sup> que ocupa una función que no le corresponde a él, como un Sosias que se arrogara un derecho permanente. La prueba de que lo hace bastante bien es que circula desapercibido y tolerado y en general se lo confunde con su doble. Ahora bien: ¿cuál es su doble? ¿por quién se hace pasar la felicidad? ¿A quién está sustituyendo ilegítimamente el destino, concepto que no podía por menos de aparecer ahora como acompañante de la felicidad?<sup>29</sup> ¿Quién debería ocupar este lugar que estos dos pseudoconceptos están usurpando?

¿O más bien ocurre que se cuelan en él y pretender hacerlo suyo porque se trata de un lugar que está vacío y tendría que permanecer vacante? Felicidad y destino ocupan el lugar del concepto, se lo reparten entre ellos. Y su impostura no es, por lo común, ni descubierta ni denunciada. ¿No será porque en realidad están haciendo las veces de nadie, como un Sosias cuyo rey hubiese muerto y al que nadie reclamara ya ni su disfraz ni su máscara? La interpretación habitual coloca a *Gelücke* y a *Saêlde* las máscaras convencionales de estos conceptos muertos y sólo cuando se da esta situación, dentro de esta farsa conceptual, se dispone a emitir imperativos analítico / hipotéticos de alcance universal que nos convierten en sujetos hábiles en felicidad, peritos en dominar los medios del goce ahora que tenemos claros los fines. La filosofía de Kant se puede considerar como una acusación dirigida a los usurpadores, como una exigencia de credenciales a los impostores, como el final de la mascarada. Al juzgar sobre su credibilidad, al dudar de sus pretensiones, al desconfiar de su presencia y, en último término, al planear arrojarlos del trono que pretendían detentar, nos coloca ante el trono vacío, ante la carencia de fines, en la no presencia, en el no lugar de la *Verlegenheit*.

---

<sup>27</sup> *Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anspruch genommen werden; da man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde.* [Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: V. d. Deduction der reinen Verstandesbegriffe. § 13. Von den Principien einer tr. Deduction überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:117.]

<sup>28</sup> Usurpar procede de *usus* y *rapere* = arrebatar un uso o un derecho a alguien.

<sup>29</sup> Efectivamente, en la primera parte de este trabajo hemos estudiado la relación que existe entre los dos “conceptos”.



## Felicidad y cultura

Nos adentramos ahora en la faceta rousseauiana de Kant. En ella el cultivo de la razón y la civilización considerada en su sentido más amplio suponen antes un inconveniente que una ventaja para el logro de la felicidad y observamos una aproximación de la felicidad a la rudeza. Kant saca partido de esta cercanía en el argumento teleológico que sitúa al comienzo de la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el que se propone probar que la naturaleza no ha querido hacer felices a los hombres, aunque sí, tal vez, dignos de ser felices:

*De hecho, encontramos también que cuanto más se entrega una razón cultivada al propósito de gozar de la vida y al de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual en muchos, y precisamente en los más ejercitados en el uso de la misma — si son lo bastante sinceros para confesarlo— surge un cierto grado de misología u odio a la razón porque después del cálculo de todas las ventajas que obtienen, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que en último término les parecen un lujo del entendimiento), encuentran, sin embargo, que se han echado encima más fatigas de lo que han ganado en felicidad y al final antes envidian que desprecian al tipo de hombre vulgar, que está más cercano a la guía del mero instinto natural y no permite a su razón mucho influjo sobre su hacer y omitir.*<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d.i. Haß der Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen.*[*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:395. Bis: S. IV:396.]



El pasaje que hemos reproducido no corresponde exactamente a la prueba, sino que constituye una especie de corolario de ésta en el que, una vez demostrado que el instinto natural nos conduce indudablemente mejor a la felicidad que la razón, Kant agrega que, además, la razón es tanto peor guía para alcanzar la felicidad cuanto más se cultiva. La explicación, que se aporta un poco más adelante, es que si la razón no puede ajustarse al objetivo de alcanzar la felicidad es porque no es el suyo. La *misología*, por consiguiente, tiene su raíz en una confusión en el uso de la razón derivada de la ignorancia de un hecho fundamental: la razón no puede ponerse al servicio de las inclinaciones.<sup>31</sup>

En el lenguaje economicista que a Kant le gusta emplear a veces, lo que este argumento viene a decir es que no resulta “rentable”, desde el punto de vista de la felicidad, cultivar la razón porque el balance final de ganancias y pérdidas resulta siempre deficitario. Salimos perdiendo. “Trae más cuenta”, en definitiva, hacer como la gente vulgar y tolerar lo menos posible la influencia de la razón sobre nuestras acciones confiando solamente en la guía natural del instinto. El cultivo de la razón nos proporciona nuevos placeres, nuevos lujos tanto vulgares como elevados y, en principio, parece desarrollarse en connivencia con nuestro deseo. Pero se trata de una complicidad ilusoria. En realidad, tendremos que pensar que obra en sentido contrario y por eso la cuenta de la cultura es cada vez más negativa para el saldo de la felicidad.

Una existencia más simple, más apegada a las costumbres y al instinto, es más fácil de dominar y no produce ni un agobio tan grande ni una decepción tan amarga como otra más refinada. Ahora bien, salta a la vista que al hablar de un estado de felicidad vecino del instinto ya no nos vale la definición que hemos estado estudiando

---

<sup>31</sup> Como es sabido, el término aparece en Platón: *Fedón* 89d-90d. (trad. Luis Gil, Madrid, Tecnos, 2007). A la misología se llega en Platón porque los que se dedican a razonar el pro y el contra de las cosas “terminan por creer que han adquirido la suprema sabiduría y que son los únicos que han comprendido que ni en las cosas hay nada de ellas que sea sano ni cierto, ni tampoco en los razonamientos, sino que la realidad en su totalidad va y viene de arriba para abajo, ni más ni menos que si estuviera en el Euripo, y no permanece quieta ni un momento en ningún punto”. Este ajeteo de los razonamientos corresponde, en el caso de los razonamientos sobre la felicidad —los únicos de los que hablamos aquí— al de las inclinaciones y volveremos a encontrarlo más adelante, cuando Kant hable del dibujo vacilante (*schwebende Zeichnung*) de la imaginación. Por lo demás, la misología es resultado, en los dos autores, de la decepción de unas esperanzas desmesuradas. Sobre la felicidad como opuesta a la tiranía de las inclinaciones ha escrito Fabio Minazzi un texto en el que comenta alguno de los textos entre los que nos estamos demorando en esta sección y relaciona todos los desastres de la política de los dos últimos siglos precisamente con el hecho de haberle dado la espalda al pensamiento de Kant en este punto y haber seguido más bien los pasos del utilitarismo eudemonista en la política (“Kant e il diritto alla felicità” en *Studi kantiani* XVI, Pisa-Roma, 2003, especialmente pp. 71-83).

en los apartados anteriores. En efecto, este sencillo bienestar rousseauiano no tiene nada que ver ni con la satisfacción de toda la pluriformidad de las inclinaciones ni con la indeterminación. La simplicidad que encontramos ahora no corresponde con la complejidad absoluta ni con la infinitud. Y nosotros, que andamos buscando ingenuamente una definición de la felicidad, tan pronto nos vemos llevados a una absolutez inalcanzable como a una felicidad originaria, arcádica, inocente, casi animal, pero igualmente inalcanzable, como si estuviéramos fluctuando entre dos ideas extremas que lo único que tienen en común es que son igualmente inasequibles.

El §83 de la *Crítica del Juicio* podría considerarse como una respuesta a este texto que acabamos de presentar, pues en él encontramos que “el concepto de felicidad no es un concepto que el hombre abstraiga de alguna manera de sus instintos y lo saque así de la animalidad que hay en él mismo”,<sup>32</sup> sino que es el resultado de un trabajo del entendimiento entretejido (*verwickelt*) con la sensibilidad y la imaginación. En lugar de ser un resultado del instinto o de la naturaleza, es un proyecto (*Entwurf*) que el hombre diseña por sí mismo y al cual quiere —inútilmente— que se adecúe su estado bajo condiciones meramente empíricas. Entendimiento, imaginación, voluntad y sensibilidad colaboran en la elaboración de esa idea que, evidentemente, no puede caracterizarse por su sencillez, sino más bien por ser la maraña de imágenes y deseos que estamos intentando desenredar en este trabajo. El resultado es un concepto tan fluctuante (*schwankender Begriff*) que, incluso si la naturaleza estuviera ordenada enteramente para adecuarse a él, no podría satisfacerlo siendo como es un sistema de leyes, por lo que no nos ha de extrañar que, entre tanta vacilación, se dedique también a coquetear con el pasado e imagine que la felicidad se encuentra en el retorno a la naturaleza. La felicidad es una idea variable, caprichosa, arbitraria, que ni siquiera sería capaz de dar órdenes a una naturaleza puesta a su servicio. Nada queda en ella de esa voz de la naturaleza que (nos) daba órdenes a los animales.

La razón de que la felicidad sea inalcanzable hay que buscarla en la naturaleza humana, que “no es del tipo de las que cesan en algún lugar en la posesión y el goce y se quedan satisfechas”, de modo que su anhelo natural de felicidad abre un hueco que

---

<sup>32</sup> *Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand... [Kritik der Urtheilskraft (1790). Kapitel: § 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:430]*

va desde lo que es para ella una verdadera necesidad natural —en lo que concuerda toda la especie— hasta todos los fines que podamos imaginar y que tengamos la habilidad de procurarnos; y no por ello deja de ser un anhelo natural, pues la naturaleza en nosotros tiene como características suyas esa indeterminación y este vacío. Precisamente la cultura se encarga de la tarea de intentar —no menos inútilmente— colmar este vacío. Pero no por ello nos va alejando de la felicidad, pues el vacío de la cultura, según lo que vamos descubriendo, se corresponde con el vacío de la felicidad.

Aparte de esta, hay otra razón para que no podamos alcanzar la felicidad y es que la naturaleza no está, como habíamos supuesto por un momento, a nuestro servicio, sino que nos trata bastante mal. Nos maltrata con calamidades, como a los demás animales, pero también de una manera más refinada: dotándonos de unas disposiciones contrarias a cualquier sentido (natural),<sup>33</sup> que nos hacen trabajar con ahínco en nuestra propia infelicidad mediante la guerra, el dominio de los unos sobre los otros, etc. En esto también se observa que el avance de la cultura implica el avance de la desdicha, con lo cual a la postre venimos a parar desde otras premisas a lo que ya habíamos concluido a partir de la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

El texto de la *Crítica del Juicio* se plantea una cuestión muy determinada que se inscribe dentro de la investigación acerca de la naturaleza como sistema teleológico, en la cual no tenemos que entrar aquí. La mencionada cuestión, no obstante, sí nos interesa. Es la siguiente: ¿cuál puede ser el fin final de la naturaleza en el hombre: la felicidad o la cultura? Y nos interesa porque relaciona la felicidad con la cultura en el modo de la oposición en un sentido diferente del que hemos analizado en el texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el que la oposición era temporal y los dos extremos se enfrentaban porque la felicidad pertenecía a una fase anterior al desarrollo cultural del hombre. Veremos que hay otros textos en los que se explora también esta explicación temporal, pero en la *Crítica del Juicio*, lejos de hacerlo, se intenta distinguir la felicidad de la cultura aludiendo a una noción de felicidad habilidosa, desarrollada y complicada; no primitiva, sino evolucionada. Y, por su parte, la cultura queda definida como “la producción de la aptitud (*Tauglichkeit*) de un ser racional para cualquier fin deseado en general (por consiguiente, en su libertad)”,<sup>34</sup> mientras que la felicidad es el conjunto de los fines “cuya posibilidad descansa en la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*: *das Widersinnische der Naturanlagen*

<sup>34</sup> *Ibid.*, S. V:431.

condiciones que solo cabe esperar (*erwarten*) de la naturaleza”. El problema entonces es que, mientras que la cultura habilita para proponerse fines, la felicidad es la esperanza de que esos fines nos sean regalados por una naturaleza que, como estamos viendo, no nos va a otorgar ningún favor. La oposición, pues, lo es entre actividad y receptividad, o más bien entre capacidad y espera, entre la potencia activa y un quedarse aguardando aquello que solamente se ha sido capaz de proyectar, pero no de traer al ser. La espera puede entretenerse tejiendo ideas cada vez más complicadas y veleidosas, pero no por ello da un paso hacia la realización de sus proyectos, pues adolece siempre de incapacidad, está aquejada constantemente de la ineptitud para traer a la existencia los fines que se ha propuesto. No es que la felicidad sea más simple que la cultura; más bien se observa que su complicación puede ir evolucionando siguiendo las sugerencias de la evolución cultural, aunque también puede dar un bandazo y plantearse un paraíso de goces primitivos. Lo que la define no es, pues, su simplicidad o su complicación, sino el que se mueve en un terreno meramente virtual, el quedarse en el plano de los deseos inútiles e insaciables, mientras que la cultura se caracteriza por el éxito.

Ahora bien, si la diferencia entre felicidad y cultura es cuestión de eficacia, ¿es que no hay ninguna distinción en lo que se refiere al contenido? Si la segunda tiene éxito en donde la primera fracasa, ¿es porque se propone otros fines o porque se propone los mismos y los lleva a cabo mejor? La felicidad en la tierra se entiende como

*la suma (Inbegriff ) de todos los fines humanos posibles por obra de la naturaleza tanto en el hombre como fuera del hombre. Ella es la materia de todos los fines del hombre en la tierra.*

La cultura, por su parte, se entiende como la condición formal y subjetiva para proponerse, en general, fines, es decir, la aptitud para proponerse fines y utilizar a la naturaleza para llevar a cabo esos fines elegidos libremente. Luego los fines son los mismos; no hay más fines que los de la felicidad, que son todos. Lo que varía es, como veíamos antes, que la cultura toma sobre sí la tarea de traer al ser esos fines que se propone y para ello, en lugar de aguardar inútilmente el favor de la naturaleza, la utiliza como medio para sus propósitos. Esta es su forma de actuar. Ella da forma a la materia

proporcionada por la felicidad y de esta manera la va alejando cada vez más de la animalidad.

Pero para ello la habilidad (*Geschicklichkeit*) de la cultura requiere lo que Kant llama la cultura de la disciplina (*Disciplin oder Zucht*), que enseña a modelar los impulsos (*Antriebe*) y los deseos (*Begierde*) naturales y a subordinarlos a los fines de la razón.<sup>35</sup>

La oposición entre felicidad y cultura en este §83 de la *Crítica del Juicio*, pues, lo es entre materia y forma. La forma se concibe como actividad, como formación o configuración de ese material que, inevitablemente, necesita un tiempo. Y este es el tiempo de la historia. Por eso ese mismo texto nos presenta un recorrido por los hitos fundamentales de la historia de la cultura. En el opúsculo de 1786 *Comienzo presunto de la historia humana* también se examina esta perspectiva temporal, pero limitándose a los orígenes. La felicidad inocente que se nos presentaba en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* constituye ahora el objeto del tercer anhelo —o, más bien, añoranza vana<sup>36</sup>— que encontramos cuando analizamos la historia de los hombres: el de regresar a una edad de oro

*en la que nos libraríamos de todas esas exigencias artificiosas con las que nos sobrecarga el lujo, en la que nos contentaríamos con las exigencias de la naturaleza y habría una continua igualdad de los*

---

<sup>35</sup> Hasta ahora venimos hablando de la cultura en sentido general, pero el concepto en Kant abarca una pluralidad de significados a los que al menos hay que referirse si no queremos quedarnos en meras abstracciones. La cultura encierra una graduación que recorre los ámbitos técnico, pragmático y moral, es decir, que recorre las tres disposiciones de las que hemos hablado en el apartado correspondiente. Pero también existe una cultura entendida como búsqueda de la perfección tanto en el ámbito físico como en el moral. Y en este doble respecto la cultura es un deber ético o de exigencia amplia. [Vid. *Die Metaphysik der Sitten* (1798). Kapitel: VIII. Exposition der Tugendpflichten [...]. 1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:391u. Bis: S. VI:393] Kant también habla de la cultura de la razón entendida como disciplina y de la cultura en un sentido antropológico y pedagógico, entendida como alejamiento de la *Wildheit* o de la animalidad, en un sentido marcadamente social. En ambos casos estamos hablando de *Zucht* (que procede de *ziehen*) el mismo término que se utiliza para el cuidado y crianza de los vinos, de las colmenas, de los árboles. Si la disciplina parece indicar que se reprime en el animal su parte natural, *Zucht* indica más bien un atender y cuidar a esta naturaleza para sacar de ella el mejor partido que ella sea capaz de rendir. Esto, que parece evidente en el sentido antropológico, resulta más chocante referido a la razón. Véase, sin embargo, el siguiente texto, que es el que más veces utiliza la palabra *Zucht*: “Que la razón requiere de una disciplina. Que, si no se educa y extiende sus ramas de modo salvaje (*wild*) produce flores sin fruto. Que también es necesario un maestro criador (*Zuchtmeister*) que la gobierne. Que sin esta disciplina no concuerda con la religión ni con la moral, fanfarronea y, desconociéndose a sí misma, extravía al entendimiento sano y ejercitado en las experiencias”. [Reflexionen zur Metaphysik. Kapitel: [Nachlaß] Phase xi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XVII:562. Bis: S. XVII:563.]

<sup>36</sup> Véase, para esta tipología del deseo, el comienzo del § 73 de la *Antropología en sentido pragmático*.

*hombres, una paz perpetua entre ellos, en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, perezosamente soñadora o derrochada en juegos infantiles.*<sup>37</sup>

El enfoque de este estado primitivo es diametralmente opuesto aquí y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como puede apreciarse, pues ahora el anhelo que lleva a pensar en él no es otra cosa que la expresión del tedio del hombre civilizado y de la pereza que igualmente le caracteriza: frente al trabajo que le exige la cultura, él añora la simplicidad infantil; frente a la acción que se le reclama, él prefiere retornar a la pasividad y al descanso; y, es más, frente al conflicto, él prefiere una paz arcádica que, a diferencia de la que Kant propone en otros textos, no le suponía ningún esfuerzo. Pero, aparte de ilustrarnos con respecto a nuestro modo de pensar, el contenido de este ensueño carece de correlato objetivo, pues la mentada época de sencillez e inocencia constituye el estado inicial de la humanidad y “el hombre no puede mantenerse en él porque no le satisface; y menos aún se encuentra inclinado a retornar a él”.<sup>38</sup> La completa descripción de la historia presunta de la humanidad habla en contra de que nos encontremos ante un verdadero deseo. Se trata de una añoranza vacía, como la de la infancia.

Ahora bien, este estado primitivo es el que se encontraba guiado por “el instinto, esta voz de Dios, a quien obedecen todos los animales” o “esta llamada de la naturaleza”<sup>39</sup> cuyos mandatos están dirigidos principalmente a la conservación del individuo (instinto de nutrición) y a la conservación de la especie (instinto sexual).<sup>40</sup> El

<sup>37</sup> *Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht (denn man ist sich bewußt, daß das Gewünschte uns niemals zu Theil werden kann) ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Üppigkeit aufladet, sein soll, eine Genügsamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte der reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens...* [Kleine Schriften (1782-1800). Kapitel: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:122.]

<sup>38</sup> *...der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sei er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren;* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:122 Bis: S. VIII:123] Si no estamos ante una inclinación es porque no se trata de un apetito sensible, no porque esta añoranza no sea habitual.

<sup>39</sup> *Der Instinct, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, ....[...] So lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte ...*[Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:111.]

<sup>40</sup> Sobre el instinto, véase *Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 80er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:859: “La naturaleza ha dispuesto los instintos para sus grandes fines.” En este mismo pasaje afirma taxativamente que los animales no conocen la felicidad. Cfr. *ibidem* Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:840, donde contrapone los instintos a las inclinaciones y repite la animalidad del instinto: “El deseo que es causa duradera de la voluntad o el

instinto actuaba de indicador de conducta que guiaba el deseo hacia unos objetos en concreto. Al renunciar a esta guía el hombre...

*...estaba como al borde de un abismo, pues a partir de los objetos concretos de sus deseos, que hasta ahora le había señalado el instinto, se le abría una infinitud de ellos en cuya elección él no sabía todavía manejarse; y, una vez probado este estado de libertad, ya le fue imposible volver otra vez a la servidumbre bajo el dominio del instinto.*<sup>41</sup>

La experiencia de la civilización fue al mismo tiempo la experiencia de la miseria desde el momento en que el hombre comenzó a ocuparse de sí mismo y de su felicidad, se encontró con la afección de su propio carácter, se percató de la contingencia de la vida y de que la alternativa al instinto y a las pasiones eran la náusea o el tedio.<sup>42</sup> La humanidad comenzó cuando la razón empezó a rebullir (*sich regen*) y el animal empezó a desobedecer esta voz, esta llamada o este mandato del instinto. En el asunto de la nutrición, la desobediencia abrió una serie infinita de posibilidades al tiempo que volvía la elección más difícil por indeterminada. En el caso del instinto sexual, fueron el alejamiento del objeto y la abstención consiguiente los que acrecentaron, de nuevo hasta el infinito, las posibilidades de satisfacción, al mismo tiempo que las prolongaron en el tiempo y las volvieron más complejas y refinadas. No nos puede sorprender que aparezcan de nuevo la tensión, la diferencia, el alejamiento, la mediación. El objeto del deseo se aleja, se vuelve extraño y diverso, se esconde, se vela; y así aprende a seducir. El horizonte de posibilidades se abre, se abisma, se desdibuja, se curva, pierde nitidez. ¿Cómo podíamos pensar que la felicidad estaba en el estado anterior? ¿O tal vez se trate de otro de sus escondites?

---

deseo habitual es la inclinación. El que entra rápidamente y sin causa visible es el instinto (precede al conocimiento del objeto). Los instintos son animales, ocurrencias y antojos igualmente irregulares." Hay que tener en cuenta que unas veces está refiriéndose al instinto en general y otras a la presencia actual del instinto en el hombre. Esto podría explicar la aparente incoherencia entre unos textos y otros.

<sup>41</sup> *Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurück zu kehren. [Kleine Schriften (1782-1800). Kapitel: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:112]*

<sup>42</sup> *Vid. Gerhard Krüger: Critique et morale chez Kant, traduit par M. Regnier, préface d'Eric Weil, Paris, Beauchesne, 1961, pag. 80.*



En toda esta transformación es la razón la que lleva la iniciativa, aunque ayudada por la imaginación:

*Pero es una propiedad de la razón el que, con ayuda de la imaginación, pueda simular deseos, no sólo en ausencia de un impulso natural a ellos dirigido, sino incluso en contra de él, los cuales reciben al principio el nombre de concupiscencia y desde los que poco a poco se incuban todo un enjambre de inclinaciones ineludibles e incluso antinaturales bajo el nombre de lujo.*<sup>43</sup>

Es la razón la que va multiplicando las inclinaciones en un proceso que, en lugar de restarles fuerza, las torna insoslayables. Es ella la que produce, en esta multiplicación, no sólo el enjambre de necesidades de la técnica y del lujo, sino también el amor, el gusto por la belleza y la decencia, que es la base de la sociabilidad. Es ella la que abre también la reflexiva expectación del futuro con todas sus amenazas. Prohíbe el retorno al estado de inocencia primitivo, pues apremia al hombre a desarrollar sus capacidades. Consideradas así las cosas, podríamos decir que la noción de felicidad próxima a la *misología* que estamos analizando sería aquella nostalgia vana de la edad de oro o también, como nos encontramos en este texto, aquel rechazo y criminalización del uso de la razón al que los hombres llegaron y llegan siempre al comprobar cómo este uso les pone delante, no sólo la preocupación por todos los cuidados y esfuerzos a los que tienen que atender, no sólo las infinitas posibilidades de elección y todos los peligros que conllevan, sino el abismo aún más insondable de la muerte:

*Los dos previeron en fin con temor en el fondo del cuadro, después una vida llena de fatigas, aquello que ciertamente alcanza a todos los animales pero que a ninguno preocupa, a saber, la muerte; y*

---

<sup>43</sup> *Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsterheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der Üppigkeit ausgeheckt wird.*[Kleine Schriften (1782-1800). Kapitel: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:111]



*les pareció reprochable el uso de la razón que tantos males les causaba y la convirtieron en un crimen.*<sup>44</sup>

Se rechaza la razón, pues, porque nos hace patente nuestra finitud al confrontarnos con esa infinitud de posibilidades de las que los animales y los niños están a resguardo. Porque nos abre el horizonte al infinito y entonces es cuando podemos verle el fondo al cuadro y darnos cuenta de que esa infinitud es, sin dejar de serlo, limitada. O porque nos expulsa de ese abrigo de la inocencia y nos deja abandonados en lo inhóspito, en ese paréntesis infinito entre dos puntos ineludibles. Y en ese desamparo lleno de cuidados tenemos que bregar para hacernos una vida. El anhelo de la felicidad originaria sería el anhelo fetal del útero de la naturaleza. Y el rechazo de la razón y de la libertad no es otra cosa que el espanto de la muerte.

Pero, mirándolo desde otro punto de vista, si es la razón la que abre el horizonte de nuestra elección, es ella la que siembra (o incuba) en nosotros la idea de felicidad tal como la hemos encontrado definida en las páginas anteriores de este trabajo: como tensión y como indeterminación. La cosa aparece clara cuando analizamos un caso de aquellos en los que el instinto o la voz de la naturaleza dice una cosa contraria a lo que dice la cultura o la voz de la razón, es decir, cuando el instinto que actúa al servicio de la conservación de la especie (el instinto sexual) incurre en contradicción con la condición civil del individuo. La naturaleza ahí no quiere lo mismo que la cultura, al menos que la cultura en su estado actual de desarrollo. La satisfacción de la inclinación natural contraviene la satisfacción de la inclinación antinatural, al menos de momento. Es imposible que las dos se satisfagan y, por lo tanto, no puede darse la felicidad; aunque Kant deja abierta la posibilidad de una conciliación en el seno de una constitución civil perfecta, es decir, en el momento en que “el arte perfecto se convierta de nuevo en naturaleza”.<sup>45</sup> Entretanto, esto es, durante toda la historia de la humanidad,

---

<sup>44</sup> *Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese Übel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:113]

<sup>45</sup> “De este conflicto (puesto que la cultura de acuerdo con los verdaderos principios de la educación con vistas a ser un hombre y un ciudadano todavía no ha comenzado cabalmente y mucho menos está colmada) surgen todas las verdaderos males que oprimen la vida humana y todos los vicios que la deshonoran. A pesar de que los estímulos hacia estos últimos, a los que se les hace culpables de todo, son buenos en sí mismos y, en cuanto disposiciones naturales, están conformes a fin, con todo, estas disposiciones, como fueron colocadas en un estado de pura naturaleza, sufren un daño por el progreso de la cultura, y ésta les hace un perjuicio hasta que el arte perfecto se vuelva de nuevo naturaleza, lo que constituye el fin último de la destinación moral del género humano” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad.

la contradicción se rellena con el vicio y la miseria, el abismo se tupe de añoranzas, el paréntesis se ceba con la desgracia (*Unglück*).

Y la felicidad huye.

No obstante, insistimos con Kant: el camino no se puede desandar. La naturaleza nos ha expulsado de su seno mal equipados y no nos volverá a admitir en él.<sup>46</sup> La visión de la edad de oro podría ser tal vez consoladora si no fuera porque es falsa, pues los instintos los tenemos ya borrados<sup>47</sup> y no los podemos recuperar. Por eso esta idea de felicidad que venimos presentando aquí no es otra cosa que el contenido de una añoranza vacía: la añoranza de ser inmortales como lo es el animal.

## La felicidad como sentimiento

Hemos hablado ya de lo que es el sentimiento (*Gefühl*) cuando nos ocupamos de las características del placer. Se trata ahora de aplicar aquello que alcanzamos allí al concepto de felicidad, pues ambos aparecen relacionados en no pocos textos de Kant<sup>48</sup> y esta relación nos hace pensar en un cuarto discurso acerca de la felicidad. Veamos cómo podríamos leerlo.

---

(1905ff.), S. VIII:116. Bis: S. VIII:118] El otro caso mencionado por Kant se refiere al lujo intelectual del conocimiento, cuyo disfrute tiene que llevarse a cabo a contratiempo con el avance de la decrepitud y la vejez, en conflicto con el avance de la muerte. No nos dice si sería posible alguna conciliación que viniera del progreso de la sociedad civil, pero el asunto nos lleva a pensar en el desarrollo de un sistema educativo que permita la transmisión eficaz del conocimiento de una generación a otra, otro caso en que un arte perfecto se haya transformado en naturaleza y los hijos (naturales) hayan sido sustituidos por discípulos.

<sup>46</sup> Vid. *Kleine Schriften* (1782-1800). Kapitel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:19. Bis: S. VIII:20: “Ella [la naturaleza] parece incluso haberse complacido en este caso [el del hombre] en la mayor cicatería y haber medido el equipamiento animal tan escaso y tan ceñido a la máxima necesidad de una existencia incipiente como si quisiera que el hombre, cuando se elevara a sí mismo algún día desde la mayor tosquedad a la habilidad más grande, a la interna perfección del modo de pensar y, a través de ella, a la felicidad (tanta como es posible sobre la tierra) tuviera él todo el mérito (o ganancia *Verdienst*) y solo a sí mismo tuviera que estar agradecido, como si hubiera apostado (*anlegen auf*) más por su propia estimación racional que por el bienestar.”

<sup>47</sup> De ahí la importancia fundamental que tiene para Kant la educación. Vid. *Pädagogik* (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:441: “Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña ya se ha preocupado por todo. Pero el hombre necesita una razón propia. No tiene ningún instinto y ha de hacerse él mismo el plan de su comportamiento. Pero como no está en posición de hacerlo tan pronto, sino que viene tosco al mundo, se lo tienen que hacer los demás.”

<sup>48</sup> Muchas más veces aparece el término “patológico” que el vocabulario del sentimiento.

El teorema II de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* está dedicado precisamente a este asunto en la medida en que pretende homogeneizar todos aquellos fundamentos de determinación de la voluntad que históricamente —con posterioridad a los griegos— han sido diferenciados de manera inconsecuente, a juicio de Kant, y que tienen su raíz común en el sentimiento, sea cual sea el origen de la representación a la que este sentimiento esté ligado. El objetivo de este teorema es descartar como leyes prácticas todos los principios prácticos que sean meramente subjetivos, pero para hacerlo tiene que enfrentarse con todos aquellos contenidos que pretenden convertirse en fundamentos determinantes de la voluntad. Y es esta maniobra estratégica la que a nosotros nos interesa porque, a medida que va despachando las pretensiones de estos principios subjetivos, nos va mostrando alguno de los rasgos que venimos buscando.

La imagen que en este texto utiliza Kant para expresar la homogeneidad del sentimiento es la del oro, que, en cuanto dinero, sólo tiene valor por el hecho de que sea reconocido y valorado por alguien hasta tal punto que esté dispuesto a adquirirlo a cambio de otra cosa; su valor, pues, no depende de su procedencia, sino de su recepción. Pues bien, lo mismo ocurre con los principios subjetivos de la voluntad: pueden ser de origen intelectual, instintivo, incluso racional; pueden ser más o menos refinados, pero lo que importa es cómo son recibidos por el sentimiento, cómo le afectan. Y en este aspecto sólo cabe una diferenciación meramente cuantitativa, como ocurría con el oro: pueden suscitar un placer mayor o menor, más o menos duradero, más o menos variado, pero siempre de la misma clase.<sup>49</sup> La prueba de ello es que podemos comparar unos placeres con otros y elegir entre ellos, cosa que no sería posible si se tratara de elementos heterogéneos. No obstante, esto no significa que podamos calcular en esta magnitud homogénea y diseñar una aritmética de los placeres; pero la causa de esta imposibilidad no hay que buscarla tanto en la imposibilidad de calcular con los placeres en sí mismos —esto sí es posible, aunque sea difícil, pues se trata de una magnitud homogénea—, sino en el hecho de que estos placeres tocan cada vez de diversa manera al sentimiento y es esta variación la que hace el cálculo imposible:

---

<sup>49</sup> No nos sorprende en absoluto encontrar aquí los familiares adverbios: *intensive*, *protensive*, *extensive*. Mientras el placer sería todo él reducible a una magnitud positiva, el dolor sería la magnitud negativa, como hemos visto en el mismo apartado ya referido del placer.

*En su Ensayo de sabiduría mundana moral el Señor de Maupertuis quiso estimar la suma de la felicidad de la vida humana de acuerdo con los mismos conceptos y no podía ser estimada de otro modo; pero esta tarea es irresoluble para los hombres porque solo se pueden sumar sensaciones del mismo tipo, pero el sentimiento en el estado tan complicado de la vida parece ser muy diferente según la complejidad de los afectos. El cálculo le dio a este hombre ilustre un facit negativo, en lo cual, sin embargo, discrepo de él.*<sup>50</sup>

De nuevo la *Mannigfaltigkeit*, que no sólo se refiere, entonces —como habíamos visto—, a las inclinaciones, sino a los sentimientos mismos de los que ellas surgen en ese estado tan complejo, tan enmarañado, tan entrettejido de afectos que es la vida tal y como tenemos que representárnosla cuando ella deja de ser ese reinado ameno del instinto que contemplábamos en el discurso anterior de la felicidad.

El cálculo con el oro es difícil que sea fiable, de modo que la comparación sigue siendo eficaz: uno no puede determinar cómo podrá cambiar su oro; tampoco podemos saber con certeza el precio de un placer en el mercado sentimental, pues todo depende de la acogida que tenga en ese momento en nuestra subjetividad.

*En qué haya de poner cada cual su felicidad depende del sentimiento peculiar de placer y dolor de cada cual e incluso, en un mismo sujeto, de la diversidad de lo que exija la variación de ese sentimiento; y así una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es objetivamente un principio práctico muy contingente, que puede ser y ha de ser muy diferente en diferentes sujetos y, por ende, no puede nunca proporcionar una ley.*<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr v. Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur daß diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Calcul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme. [Versuch [über] den Begriff der negativen Größen [...]] (1763). Kapitel: 2. Beispiele aus der Weltweisheit [...], darin der Begriff der negativen Größen vorkommt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:181-182.]*

<sup>51</sup> *Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten*

La indeterminación, la volubilidad de la felicidad, vuelven a aparecer aquí bajo otro aspecto. Pues ahora estamos investigando dónde tiene su asiento este concepto y estamos descubriendo que lo tiene en una exigencia ella misma inestable. Pero no sólo hemos avanzado con ello un paso más dentro de la inestabilidad —de la inestabilidad de un concepto a la de su condición subjetiva—, sino que descubrimos aquí una ley natural necesaria como tal, una tarea (*Aufgabe*) o un requerimiento necesario (*notwendiges Verlangen*) e inevitable (*unvermeidlich*) de ser feliz. De manera que la naturaleza nos encomienda y nos manda entrar en este comercio de los sentimientos, en este mercado anárquico en el que no se puede cerrar ningún trato, pues la volubilidad de nuestro sentir no deja tiempo ni lugar para ello. El trato con nosotros mismos es, efectivamente, el más difícil de ajustar. La satisfacción, no ya con nuestro estado, sino con nuestra completa existencia, no podemos conseguirla ni con todo el oro del mundo:

*Pues la satisfacción con su entera existencia no es como una posesión originaria y una bienaventuranza (Seligkeit), que presupondría una conciencia de su autosuficiencia independiente, sino un problema con que su naturaleza finita le ha lastrado...*<sup>52</sup>

No nos sorprende la conexión de la felicidad con la finitud, que ya hemos encontrado establecida en otros pasajes. Lo que sí nos extraña un tanto, sobre todo si recordamos lo que habíamos encontrado en el discurso anterior —el que trataba del instinto— es la nueva concepción de la naturaleza que aparece aquí, más cercana a la naturaleza madrastra que a la que guiaba nuestra inocencia y nos preservaba de toda elección y del peligro que toda elección conlleva. En cuanto al concepto de posesión originaria, indica el único modo de posesión que podría darse en este caso, pues nos encontramos en la fase anterior al estado civil y a toda civilización, es decir, estamos en un estado de naturaleza en el que en principio se podría adquirir una posesión por ocupación y uso.<sup>53</sup> Pero, en realidad, la única posesión que se podría adquirir así es la

---

*sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, ...[Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: § 3. Lehrsatz II. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:25.]*

<sup>52</sup> *Ibidem*

<sup>53</sup> Vid. *Metafísica de las costumbres* §§ 16 y 17 sobre el concepto de posesión originaria. Ya hemos visto en el discurso precedente que en cuanto a la felicidad en ese estado originario, más que de posesión habría que hablar de desposesión: la desposesión originaria.

del suelo, aunque sólo sea en su aspecto accidental. En el caso de la felicidad no se da esta posesión ni siquiera a título provisional, en espera de que sea ratificada por la sociedad civil, pues no habrá ninguna ley que pueda ratificar una posesión tan evanescente como la del contento con la propia existencia. Y la razón es que se puede poseer desde el origen el suelo, pero no el abismo. Esta posesión, como dice el texto, no tendría que haber sido el resultado de una ocupación, sino un don, un favor, resultado de la buena ventura. Lo que, en cambio, poseemos, es un fundamento de determinación que “no determina nada” (*bestimmt nichts*), que determina la nada. En esas condiciones no hay trato posible, ni siquiera con nosotros mismos.

Para que pudiera haberlo sería necesario un cierto saber acerca del sentimiento. Y, como ya sabíamos, el sentimiento no puede convertirse nunca en objeto de conocimiento, ni siquiera de un conocimiento de nosotros mismos. Él contiene ese elemento opaco del sujeto que no puede ser presentado ante sí mismo. Ahora bien, si la felicidad surge del sentimiento, ahí tenemos la razón de que no pueda haber una ciencia de la felicidad, pues no puede haber ciencia de los sentimientos. Llegamos, por consiguiente, a la misma conclusión que hemos obtenido en discursos anteriores: que de la felicidad no puede haber otra cosa que consejos y que no podemos ser versados en esta disciplina. Si antes llegábamos a esta conclusión a partir de su indeterminación, también podemos llegar a partir del hecho de que nos movemos en el terreno de los sentimientos. No sólo porque sus límites tiendan continuamente a lo máximo o absoluto, sino por otra razón más: porque, al surgir de un sentimiento, la felicidad no puede nunca objetivarse, sino que permanece continuamente del lado del sujeto. Y este lado nos es desconocido; lo único que sabemos de él es que constituye un terreno móvil, inestable, en alteración continua, problemático, donde no se puede instituir ninguna ley, ni siquiera se puede llegar a ningún pacto ni contrato, pero al que, no obstante, la ley de la naturaleza nos entrega de manera inevitable.

Ahora bien, una vez aceptado el hecho de que estamos hablando de sentimientos, llega el momento de pasar a la segunda parte de la expresión y notar que lo son de placer y displacer. Y entonces tenemos que recordar lo que hemos analizado en los apartados *Lust* y *Leben* sobre el placer como principio de actividad, sobre el placer como sentimiento del fomento de la vida y sobre la vida como autoactividad. Todo esto no está reñido con el vocabulario de la receptividad que venimos encontrando en otros textos, pues este aspecto de la receptividad hay que adscribirlo al

sentimiento en cuanto tal, como hemos visto. Pero la vida se siente a sí misma cuando y en la medida en que actúa y el placer es el principio de acción de la vida. Recordado todo esto, ¿qué se siente en el sentimiento de la felicidad? Placer, sí, pero ¿placer con qué? Y aquí no podemos mencionar ningún contenido, pues lo único que podríamos dar sería una lista de placeres continuamente variables que iría cambiando en función directa de la complicación de la vida. Así que la respuesta sólo puede ser formal y en este punto el concepto al que se apela es el de acuerdo o consenso.

De aquí surge otra de las definiciones kantianas de la felicidad más conocidas de la que ya hemos hablado en la introducción.<sup>54</sup> La felicidad sería, según ella, el resultado en el sujeto del acuerdo entre la voluntad y el mundo, como un modo de encontrarse el ser racional, una *Stimmung* de la razón que sólo podría aparecer si se diera la coincidencia entre lo que ella esencialmente es y el mundo, si los dos fueran al unísono, si se sintonizaran. La felicidad como modo de encontrarse la razón depende de que el mundo responda siempre a su voluntad y a sus deseos, de que le sea dócil; depende de la mansedumbre del mundo. Y, uniendo este pasaje que acabamos de leer con lo que hemos dicho anteriormente en este apartado sobre la volubilidad del sentimiento, llegamos a la conclusión de que la imposibilidad del acuerdo con el mundo depende de la imposibilidad del acuerdo —previo— con nosotros mismos.

---

<sup>54</sup> *vid.* pp. 10-11

## La felicidad como bien

Llegamos a aquel discurso en que la felicidad aparece o como un bien ella misma o al menos, como parte de un bien —y entonces se trata del bien completo.<sup>55</sup> Pero antes de desarrollar este discurso tenemos que hacer ciertas aclaraciones terminológicas de gran relevancia. Cuando hablamos de bien estamos refiriéndonos al objeto de la razón práctica, a un cierto objeto que es un posible efecto de la libertad.<sup>56</sup> Kant plantea la cuestión del objeto o del bien como una *Beurteilung*, como un enjuiciamiento en el que hemos de tomar una decisión desde una partición, una disyunción, una *Unterscheidung* o escisión que se ha ido dejando abierta en toda su dualidad desde el comienzo de la investigación. Veámoslo más detenidamente.

Para hacer este análisis vamos a leer un párrafo del apartado de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* titulado “Del concepto de un objeto de la razón pura práctica”:

*En este enjuiciamiento de lo bueno y malo en sí, a diferencia de lo que solo se puede llamar de esta manera en relación con lo provechoso y perjudicial tienen relevancia los siguientes puntos. **O bien** un principio de la razón es pensado ya en sí como fundamento de determinación de la voluntad sin tomar en consideración ningún posible objeto de la facultad de desear (es decir, meramente en virtud de la forma legal de la máxima), y **entonces** aquel principio es una ley práctica a priori y se admite que la razón pura es por sí misma práctica. **Por consiguiente**, la ley determina inmediatamente la voluntad, la acción conforme a ella es en sí misma buena, la voluntad cuya máxima está siempre de acuerdo con la ley es absolutamente y desde todo punto de vista buena y ella es la condición suprema de todo lo bueno. **O bien** a la máxima de la voluntad le precede un fundamento de determinación de*

<sup>55</sup> Sobre la diferencia entre los conceptos de bien completo (*vollendetes Gut*) y bien más elevado (*oberstes Gut*), las dos formas de entender el bien supremo (*höchstes Gut*), véase el capítulo II de la “Dialéctica Transcendental” de la *Crítica de la razón práctica*. Como tendremos que enfrentarnos con ellos en una sección posterior de este trabajo, nos limitamos de momento a recordarlos.

<sup>56</sup> *Ibid*, Analytik [...]. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:57u.



*la facultad de desear, que presupone un objeto de placer y displacer, y por ello algo que produce gozo o dolor, y la máxima de la razón de fomentar aquel y evitar este determina las acciones, de manera que ellas son buenas en relación con nuestra inclinación, por consiguiente no de manera inmediata (en consideración a otro fin ulterior, como medio encaminado a él), y estas máximas no pueden nunca denominarse leyes, sino preceptos racionales prácticos. El mismo fin, el goce que buscamos, no es en último término un bien, sino algo provechoso, no es un concepto de la razón, sino el concepto empírico de un objeto de la receptividad; solamente el uso de los medios para llegar a él, esto es, la acción (puesto que para ella se requiere reflexión racional) se llama buena, pero no absolutamente, sino sólo en relación con nuestra sensibilidad, en consideración de su sentimiento de placer y displacer. Pero la voluntad cuya máxima es afectada por ella no es una voluntad pura, que es la que dirige solamente a aquello en lo que la razón pura puede ser por sí misma práctica.*<sup>57</sup>

Observemos ahora la estructura argumentativa de este párrafo, que queda recogida en el esquema de la página 198. Nos importa mucho mantener clara y abierta esta disyuntiva, insistir en ella, no apresurarnos a cerrar la cuestión. A Kant también le importa sobremanera y por ello, ya en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, en respuesta a un crítico agudo y bienintencionado que le había reprochado que no hubiera

---

<sup>57</sup> *In dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Punkte an. Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens (also blos durch die gesetzliche Form der Maxime), alsdann ist jenes Princip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann unmittelbar den Willen, die ihm gemäße Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut und die oberste Bedingung alles Guten: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige praktische Vorschriften heißen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d.i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird), heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:62.]*

definido el concepto de bien antes del principio del deber cuando redactó la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, responde que “la cuestión de si el placer ha de ser colocado siempre como fundamento de la facultad de desear o si también bajo ciertas condiciones tan solo sigue a su determinación, permanece sin decidir por esta explicación”.<sup>58</sup> A Kant le importa mantener en suspenso la decisión en este asunto, mantener pendiente la doble posibilidad, para no dar por sentada la definición tradicional, para que no se nos cuele ningún preconcepto, para poder acceder a las definiciones sólo después de un análisis pormenorizado de los conceptos. Esta *Behutsamkeit*, este mimo de la indecisión, esta cautela, este cuidado, esta protección de la duda, llega al extremo de despreciar ciertos conocimientos que son importantes para la investigación y presentarlos sólo a regañadientes y en notas, robándoles ese papel de protagonistas que todos les suponíamos.<sup>59</sup> La razón de esta demora en la indecisión la tenemos en estas palabras:

...para no admitir principios de forma completamente gratuita (gratis) tendríamos que dejar sin fijar, al menos de entrada, si la voluntad tiene fundamentos de determinación meramente empíricos o también puros a priori; pues es contrario a toda regla fundamental del procedimiento filosófico admitir como ya decidido de antemano aquello que se debe decidir ante todo.<sup>60</sup>

La cuestión tiene que quedar, pues, abierta, sin decidir; y no hay que incurrir en una *petitio principii* que, al dar por sabido aquello que debemos averiguar, cierre el dilema, cierre la disyuntiva y concluya en el mismo error que la filosofía dogmática. Tales son los intereses de Kant al mantener en suspenso la resolución del dilema que nos ocupa. Y a nosotros nos interesa también que se mantenga abierta esta brecha porque sólo en ese lapso, en este *todavía no* de la decisión, podemos escuchar el discurso de la felicidad, que quedará silenciado en el momento en que la tensión se rompa y el hueco se cierre en favor del principio racional.

<sup>58</sup> *Ibidem*: Vorrede (Kritik der praktischen Vernunft). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:9Fu.

<sup>59</sup> Esto es lo que hace, en efecto, en la nota que acabamos de citar, con ciertos conceptos como los de *vida* y *placer*, que ya hemos rescatado nosotros de esta nota en una ocasión devolviéndoles un protagonismo que Kant les quería negar.

<sup>60</sup> *Ibidem*, Analytik [...]. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:63.

### ***ENTWEDER***

- el fundamento de determinación de la voluntad es un principio racional
- sin consideración de posibles objetos de la facultad de desear
- por la mera forma legal de la máxima

---

### ***ODER***

- hay un fundamento de determinación previo en la facultad de desear
- hay que presuponer un objeto de placer y displacer
- esto es, algo que haga gozar o sufrir

### ***ALSDANN***

- existe una ley práctica *a priori*
- la razón pura es por sí misma práctica

---

### ***UND***

- no existe una ley (a lo sumo se puede hablar de preceptos prácticos racionales)
- la razón pura no es por sí misma práctica

### ***ALSDANN***

- la ley determina inmediatamente la voluntad
- la acción conforme a ella es en sí misma buena
- existe la buena voluntad: la que es buena en todo sentido, absolutamente
- ella es la condición suprema de todo lo que sea bueno

---

### ***UND***

- la máxima de la razón determina la acción mediatamente, es decir, son relación a nuestra inclinación (considerada como fin)
- las acciones conformes a ella solo son mediatamente buenas
- el fin buscado, el disfrute, no es *Gut*, sino *Wohl* (no un concepto de la razón, sino un objeto de la receptividad)
- la acción que le sirve de medio no es absolutamente buena, sino sólo en relación on nuestro sentimiento de placer y displacer
- no se trata de una voluntad pura, en la que la razón pura sería práctica

Así, antes de que esta amenaza se consume, recapitulemos lo que de momento hemos ganado de la felicidad como bien.

*En efecto, en el enjuiciamiento de nuestra razón práctica es **muy importante** nuestro provecho y nuestro perjuicio y, en lo que concierne a nuestra naturaleza como seres sensibles, nuestra felicidad lo es **todo** si, como exige la razón, se juzga, no por la sensación pasajera, sino por la influencia que esta casualidad tiene en nuestra existencia entera y en la satisfacción con la misma; pero **absolutamente todo** no radica en la felicidad.* <sup>61</sup>

A la felicidad se la reserva un lugar intermedio, alejado igualmente, por un lado, del bien y el mal puramente sensibles y subjetivos (Wohl y Übel o Weh) y, por otro lado, del dictamen puramente racional. En ella tienen cabida los principios racionales, que ponen en relación este bien y este mal puramente subjetivos y azarosos con la totalidad de mi existencia y me obligan a reinterpretarlos en función de lo útil y lo perjudicial. <sup>62</sup> No obstante, sigue conservando del extremo del agrado su carácter de casualidad, de pasividad, de receptividad, y la acción útil, que es la que desde esta perspectiva podemos denominar buena, sólo lo es como medio de propiciar y facilitar el advenimiento de esa sensación placentera.

Wohl / Übel; Nutz / Schade; Gut / Böse. La declinación del bien presenta tres modos de lo bueno. Y la gradación que determinan va desde lo subjetivamente muy importante, pasando por lo máximo desde el punto de vista de nuestra naturaleza sensible, hasta lo absolutamente todo de la ley moral. El grado intermedio del bien, el de la felicidad, presenta un carácter enterizo —y de ahí su apelación a la racionalidad—, pero en él no encontramos un contenido definido ni específico, sino que recibe el contenido del agrado sensible, del plano puramente subjetivo, y únicamente lo completa y extiende, prescindiendo de su carácter efímero, en un intento de abarcar la totalidad de la

<sup>61</sup> *Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar **sehr viel** und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, **alles** auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird; aber **alles überhaupt** kommt darauf doch nicht an.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:61.] Hemos resaltado en negro los términos de una gradación que hemos intentado también verter al castellano.

<sup>62</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:58. Bis: S. V:59.

existencia. Pero con ello no está haciendo otra cosa que dar un rodeo, discurrir por un camino más largo y más complicado para llegar, a la postre, al mismo objetivo al que los animales pueden llegar por el camino recto del instinto. O, más bien, para no conseguir llegar, como ya sabemos. Para ese viaje no hacían falta unas alforjas tan pesadas, en cualquier caso. Se trata de un desperdicio de recursos, de un dispendio de fuerzas, de un malgasto de medios para conseguir un objetivo que, de poder alcanzarse, se hubiera podido conseguir con mucha mayor facilidad por la vía del instinto. Pero lo que interesa retener aquí de la felicidad es su falta de contenido propio, su carácter meramente formal y al mismo tiempo vicario, su malgasto de racionalidad.

Pues bien, una vez obtenidas estas notas, llega el momento de enfrentarnos al dilema que dejamos cuidadosamente abierto. Y es en este punto en donde Kant explica la paradoja del método en una crítica de la razón práctica, que consiste en que “el concepto de lo bueno y lo malo (*Gut / Böse*) ha de ser determinado, no antes de la ley moral (a la cual, aparentemente, tendría que serle puesto incluso como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de y a través de la misma.”<sup>63</sup> Aparentemente el concepto de bien tendría que ser el determinante, el fundamento para establecer la ley moral, como decía aquel crítico de Kant. ¿Cómo vamos a saber si la ley moral es buena si no tenemos un concepto previo de lo que es bueno? Pero ahora nos damos cuenta de lo que hubiera pasado si hubiéramos seguido esa vía: presuponer un concepto de bien es —desde el momento en que no hay un bien suprasensible al que podamos tener acceso, desde el momento en que somos seres finitos, es decir, desde todo momento— condenar a la voluntad a someterse al sentimiento de placer y displacer y cerrarle el espacio a la ley moral. Ahora vemos que este horizonte cuya abertura tanto mimábamos era el espacio de la libertad.

En la paradoja del método de la crítica de la razón pura caminamos a redropelo de la *δόξα*, llevándole la contraria a la opinión común que determinaba un método y esperaba que nos atuviéramos a él. La paradoja metódica es la versión de la revolución copernicana en el ámbito de la razón práctica<sup>64</sup> y, como ella, traza una *Umänderung*, una reforma radical en el modo de pensar. Vista a gran escala, esta transformación consiste en

---

<sup>63</sup> *Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:62. Bis: S. V:63.]

<sup>64</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Vorrede zur zweiten Auflage [B]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:XV. Bis: S. B:XVIII. Es sorprendente el paralelismo de estos dos textos.

que el objeto —tanto el objeto del conocimiento como el objeto moral (el bien) — se determina desde una instancia perteneciente al ámbito del sujeto, a saber, desde las facultades de conocimiento y desde la voluntad buena, respectivamente, únicas capaces de determinar tanto la forma del fenómeno como la acción que dará como resultado el bien.

Y, como consecuencia de este giro, queda fuera del juego moral —al menos de momento— la felicidad, pues ya hemos visto que ella no determina nada, sino que tan solo pretende (con un éxito meramente precario) extender el dominio del placer a la totalidad de la existencia. Este giro le cierra el paso al principio de la felicidad, pues esta instancia, aunque sea subjetiva, no puede hacer otra cosa que recibir pasivamente el sentimiento. No se trata, pues, de una instancia válida como principio.

El presupuesto básico de Kant podría ser expresado mediante las siguientes palabras de Max Scheler: “todos los valores materiales se reducen a referencias causales de las cosas a nuestros estados sensibles de sentimiento”.<sup>65</sup> Pero incluso si no fuera este el caso, incluso si no estuviéramos hablando de placeres sensibles, el resultado sería parecido. Veamos un caso histórico en el que la determinación del bien es previa a la ley moral, es decir, un caso anterior a la revolución de la que venimos hablando, para ilustrar lo que queremos decir:

*Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la acción; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es este: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”.<sup>66</sup>*

De momento nos movemos en un plano puramente formal. Pero ya llama la atención que el bien pertenezca al campo del deseo y que el orden de la investigación sea

<sup>65</sup> Max Scheler: *Ética*, trad. Hilario Rodríguez Sanz, 3ª ed. de J. M. Palacios, Madrid, Caparrós, 2001, pág. 78.

<sup>66</sup> Tomás de Aquino: *Summa Theologica* I, cuest. 94, art. 2, solución, <http://hig.com.ar/sumat/b/c94.html> (9.3.10)

el inverso al que Kant está proponiendo. Tomás de Aquino se sitúa en el brazo del *ODER* (véase esquema de la pág. 194) aunque el fundamento de determinación no sea un objeto del placer. No obstante, cuando pasamos a considerar los siguientes preceptos de la ley natural, es decir, cuando continuamos leyendo el texto, nos encontramos con que “como el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno”...Y “de ahí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales”. Como vemos, la máxima de la razón, en este caso, determina la acción mediatamente, es decir, con relación a nuestra inclinación (considerada como fin) y, por consiguiente, no se trata de una voluntad pura, en la que la razón pura es práctica (que eran las consecuencias de ese brazo del dilema en el esquema anterior). El bien, en esta perspectiva naturalista, actúa como guía para determinar la ley moral. Así, la ley pertenece al orden de la razón, pero su función consiste en establecer prescripciones y prohibiciones en la acción sujetándose o ateniéndose al bien, ob-ligándose a él.<sup>67</sup> Dada esta situación es impensable que la ley moral conduzca a la libertad y no es extraño, en cambio, que seguir la ley natural consista en seguir las inclinaciones naturales.

Pues bien, una vez instalados en el método paradójico que propone Kant, ¿cuál es, entonces, el bien? Sabemos que la ley moral es la condición de todo lo que sea bueno; sabemos también que existe la buena voluntad, que es lo absolutamente bueno. Pero ahora nos estamos preguntando, no por las condiciones, sino por aquello que resulta de ellas: —una vez más— por el objeto de la razón pura práctica.

Y en este punto hay que reconocer que la postura de Kant podría ser más clara, pues en ocasiones puede llevar a pensar que el objeto de la razón pura práctica es la voluntad misma:<sup>68</sup>

*Así pues, lo bueno y lo malo se refieren propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona y, si hubiera algo absolutamente bueno o malo —en todo sentido y sin ulterior condición—, o que debiera ser tenido por tal, sería solamente el modo de actuar, la máxima de la*

---

<sup>67</sup> *Lex* procede de ligar o legar, que a su vez procede de *lēgo*, *as*, *are*, *legatum*, y no de λέγω, del que proviene *lēgo* (=escoger)

<sup>68</sup> Véase, por ejemplo, John R. Silber: “The copernican revolution in ethics: the good reexamined” en *Kant-Studien* n° 51 (1959-60), pág. 100: *To restate the argument: the moral good must be unconditionally good; the moral good must be the moral will itself projected as its own object since only the will, by virtue of its freedom, has the requisite unconditionality when projected as its own object.*



*voluntad y, por ende, la persona que actúa misma, como persona buena o mala, y no una cosa, la que podría denominarse así.* <sup>69</sup>

En pasajes como este, en los que Kant pretende distinguir *Gut* y *Wohl* refiriendo el primero a la voluntad y el segundo al sentimiento o a un estado subjetivo, la conclusión a la que nos vemos llevados es la misma que la del comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a saber, que no hay nada absolutamente bueno más que una buena voluntad. Y, en efecto, la acción es buena porque la voluntad la hace buena; luego la voluntad es lo único bueno sin restricción alguna o incondicionalmente bueno, siendo ella la condición, a su vez, para que algo se pueda llamar con razón bueno. Pero con esto no hacemos otra cosa que repetir lo que aparecía en uno de los brazos del dilema que ya hemos clausurado: que la voluntad es la condición suprema de todo lo que sea bueno (lo que presupone ya que hay más cosas buenas). Ella es la que hace bueno a lo demás, el ser de lo bueno, la bondad de lo bueno. Pero no hay que identificar aquello que hace bueno a lo que lo es de lo que, en efecto, es bueno. Hay objetos buenos y lo son porque la voluntad los hace y los hace buenos. La voluntad es siempre voluntad de algo y no sería voluntad si no hubiera un objeto diferente de sí misma y que ella hace efectivamente real mediante su acción. Voluntad pura no puede ser sinónimo de pura voluntad: una voluntad que no sale de sí, que no se proyecta en lo otro, una voluntad intransitiva, solipsista y autosuficiente, pues encerraría en sí misma su propio bien. Tal y como lo dice Kant en la frase anterior a la que acabamos de citar:

*Lo bueno y lo malo significan una relación con la voluntad en cuanto esta está determinada por la ley de la razón a hacer de **algo** su objeto; pues ella no se determina nunca inmediatamente por su objeto y su representación, sino que es la facultad de hacer que una regla de la razón se convierta en causa motriz de una acción mediante la cual un objeto puede ser realizado.* <sup>70</sup>

<sup>69</sup> Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte. [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: Analytik [...]. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:60.]

<sup>70</sup> Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich **etwas** zu seinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der



Este proceso tan complejo no puede dejarse de lado como si no existiera para hacer de la voluntad un mecanismo autoproductivo. Hubiera sido muy fácil decir que la voluntad determinada por la razón es la que hace de sí misma su objeto; pero no es eso lo que dice el texto de Kant, sino que habla de un *etwas* que la ley determina que se debe efectuar mediante la acción. Pues bien, hemos de plantearnos qué es ese algo; o, en términos de la *Metafísica de las costumbres*, cuáles son aquellos fines que no pueden ser medios para otra cosa y son, por eso mismo, deberes.<sup>71</sup> Y la respuesta de Kant es clara en esta ocasión: son la propia perfección y la felicidad ajena. Kant no dice aquí tampoco que el objeto sea la propia voluntad proyectada como fin, sino precisamente estos dos fines transitivos que hay que llevar a la realidad como fruto de la acción.

Ahora vemos que hemos hecho bien en perseverar en nuestra indagación, pues, aunque parecía que la habíamos perdido de vista, reaparece ahora la felicidad como bien dentro, al fin y al cabo, de este mismo discurso que se va revelando tan intrincado como enjundioso.

Pues bien, ¿cómo hay que entender la felicidad considerada como bien? ¿Qué felicidad es esta con la que nos encontramos ahora? Si continuamos en el terreno de la investigación de la *Metafísica de las costumbres* Kant es bastante explícito:

*Por tanto, cuando se trata de la felicidad que yo debo promover como mi fin propio, ha de tratarse de la felicidad de los demás, cuyo fin (permitido) hago con ello también el mío. Lo que deba contarse como su felicidad se les deja a ellos juzgarlo; a mí sólo me corresponde rehusar algo de aquello que yo no considere como tal siempre que ellos no tengan derecho a exigírmelo como suyo.*<sup>72</sup>

---

*Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. [Ibidem; el resaltado es mío] En este sentido hay que entender el siguiente pasaje del Canon de la Crítica de la razón pura B 835: Así pues, (...) la razón pura en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, contiene principios de la posibilidad de la experiencia, es decir, de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, podrían encontrarse en la historia (Geschichte) de los hombres. El objeto del que estamos hablando pertenece, pues, al terreno de la experiencia.*

<sup>71</sup> *Die Metaphysik der Sitten* (1798). Kapitel: III. Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:385.

<sup>72</sup> *Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch zusteht manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern. [Ibidem (1798). Kapitel: B. Fremde Glückseligkeit. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:388.]*

El texto se inscribe en la polémica sobre si habría que considerar la felicidad como incluida en la perfección. Kant es partidario de separarlas cuidadosamente, hasta el punto de que la búsqueda de la felicidad propia no puede ser considerada un fin que es al mismo tiempo deber, mientras que la búsqueda de la felicidad ajena sí es un fin debido. El mismo fin puede pasar de ser contradictorio a ser obligado dependiendo de su referencia. La búsqueda de la felicidad ha de estar, pues, claramente bien enfocada o dirigida.

No tendremos tanta claridad, en cambio, cuando queramos indagar dentro de este fin, pues, como acabamos de leer, cada cual ha de considerar qué queda incluido en su felicidad y, dentro de esta amplitud, que sabemos ilimitada, solo cabe rehusar al fin ajeno en función de mi propio parecer sobre este asunto. Con lo que venimos a parar a la consabida confrontación de opiniones sobre lo que es la felicidad, discusión que desdibuja mi obligación y sólo la deja brillar claramente en aquellos casos en que se me reclame lo que es del otro: su propiedad. Entonces la discusión cesa, pues la propiedad ajena es incuestionable e indiscutible. Se podría decir, pues, que la propia felicidad la puede proponer solo uno mismo, pero esa propuesta tiene que ser ratificada por el que tiene en su mano el poder de concederla, que puede tener otra opinión sobre el asunto.

Kant dedica todo el primer capítulo de la segunda parte de la “Doctrina ética elemental” de la *Metafísica de las costumbres* a tratar los deberes hacia los demás considerados únicamente como hombres, haciendo abstracción de su estado. Se trata de una parte extensa y fundamental de esta obra en la que defiende el concepto de beneficencia (*Wohltätigkeit* =hacer el bien) considerando que el de benevolencia (*Wohlwollen* =querer el bien) no es suficiente en la Teoría de la Virtud, pues es exigible “una benevolencia activa, práctica, que consiste en proponerse como fin el bien y la salud del otro (hacer el bien)”.<sup>73</sup> El fundamento de toda esta parte de la *Metafísica de las costumbres* nos lo proporciona la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en donde, al introducir la segunda fórmula del imperativo categórico, de la que continuamente se hace uso en aquel libro, se presenta el concepto de fin, definido como aquello que “le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su

---

<sup>73</sup> ...ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen, (das Wohlthun) [Ibidem (1798). Kapitel: § 28 [Tugendlehre]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:452.] Recordemos que es en este plano objetual de *Wohl/Übel*, en esta modalidad del bien, en el que hemos situado la felicidad, aunque ella pretenda extender su dominio a lo permanente de la existencia.

autodeterminación”<sup>74</sup>, y se encuentra, además, que existe un fin objetivo, es decir, que tiene un valor absoluto como fin: la naturaleza racional. Pues bien, si la naturaleza racional es un fin en sí misma —prosigue el argumento—, de ahí extraemos una nueva fórmula que se refiere a los mismos ejemplos que la primera y que implica que

*con respecto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que todos los hombres tienen es la felicidad propia. Ahora bien, la humanidad ciertamente podría mantenerse aunque nadie aportara nada a la felicidad de los demás, con tal de que por prescripción no le sustrajera tampoco nada; pero, si cada uno no procurara promover los fines de los otros hombres tanto como está en su mano, habría solamente un acuerdo negativo y no positivo con la humanidad como fin en sí mismo. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser, en lo posible, también fines míos si es que aquella representación ha de producir todo su efecto en mí.*<sup>75</sup>

En efecto, si hace unas páginas veíamos que la felicidad consistía en un acuerdo entre el deseo y la voluntad, por una parte, y el mundo, por la otra, entre lo que podría ser el protagonista y su escena, ahora estamos mencionando a los personajes que configuran esa escena, esa circunstancia, y que solamente si procuran promover activamente el bien de ese protagonista, solo si colaboran o toman parte en la consecución de su fin, se convertirán en facilidades para su felicidad. Y es la representación de la naturaleza racional en general, o de la humanidad, la que lleva a esa colaboración. De lo contrario, se quedaría sin producir su efecto: inoperante, estéril, inane.

La búsqueda de la felicidad de los demás es el efecto máximo de la idea de humanidad y le sirve a cada uno como fundamento objetivo de autodeterminación. Nos encontramos, pues, en el ámbito de la razón práctica, de la libertad, de la razón *a priori*;

---

<sup>74</sup> Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck,... [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:427.]

<sup>75</sup> ...in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsetzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke sein.[Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:430.]

pero, en la medida en que hemos aportado un contenido concreto a esta voluntad, nos estaríamos alejando de la razón pura *a priori*, que sólo considera lo puramente formal, el lado objetivo de la determinación de la voluntad.<sup>76</sup> Si aludimos a la conocida distinción —que aparece en la *Crítica de la razón* pura B3— entre conocimientos *a priori* y conocimientos puros *a priori*, podemos afirmar que la *Selbstzweckformel*, al contener en sí un concepto empírico, es *a priori*, pero no pura *a priori*. Pero más de que concepto empírico habría que hablar en este caso de un puesto vacío (*Leerstelle*) que solamente podremos llenar con conceptos de la antropología empírica, que se refieren al *homo phaenomenon*. Únicamente este conocimiento empírico puede dar contenido a lo que se nos ordena imponernos como un fin, pues hemos de recordar lo que hace un momento decíamos: que el fin del que estamos hablando sólo puede surgir en el seno de una discusión obligada en la que se está poniendo en juego el deber y la humanidad. Y la confrontación de pareceres no debería extrañarnos, pues es la verbalización de la discrepancia que alberga el concepto de felicidad. Lo que hace Kant al convertir la felicidad en bien es elevar la indeterminación que la constituye al plano de la discusión racional, al plano de la confrontación de opiniones, al plano del λόγος. No hemos abandonado, pues, el problema de la felicidad. No le hemos vuelto la espalda ni tampoco hemos pretendido resolverlo. Más bien lo hemos reconocido como tal, lo hemos asumido. Al elevarlo no lo hemos suprimido, sino que lo hemos incorporado a la razón práctica y le hemos dado el rango de fin que es deber para todos los seres racionales, y no solo para los hombres.

Pero lo dicho hasta ahora —no lo olvidemos— se refiere a los deberes para con los demás. Pues bien, ¿es un deber buscar la propia felicidad? Anteriormente hemos advertido que no, y Kant explica cuidadosamente la contradicción en que se incurriría si se pretendiera convertir en un fin debido aquello a lo que nos lleva naturalmente la inclinación, es decir, si se confundieran los fines morales con los naturales.<sup>77</sup> No obstante, sus palabras resultan equívocas, a pesar de todas sus precauciones, sobre todo cuando está en discusión hasta qué punto la obligación de promover la felicidad ajena puede implicar el sacrificio de la propia:

<sup>76</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:431. Véase sobre esta distinción el artículo de Friedo Ricken: “*Homo noumenon* und *homo phaenomenon*” en Ottfried Höffe (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989.

<sup>77</sup> *Die Metaphysik der Sitten* (1798). Kapitel: IV. Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:386.

*Darse una buena vida, tanto como sea necesario para poder encontrar en la vida un gozo (pero sin cuidarse del cuerpo hasta llegar a la molicie) pertenece a los deberes para con uno mismo; su contrario es privarse por avaricia de lo necesario para el alegre disfrute de la vida o renunciar al disfrute de la alegría de la vida por una disciplina exagerada (entusiasta) de sus inclinaciones naturales.*<sup>78</sup>

En este texto no se hace ninguna mención a que se trate de un deber indirecto o a que se trate de un medio, sino que se incluye decididamente la felicidad propia, en el sentido más físico de la palabra —pues se refiere a las inclinaciones— dentro de los deberes del hombre para consigo mismo. Y se mencionan dos vicios contrarios a ese deber: uno que tiene que ver con la cuestión de la riqueza y el gasto y el otro que se refiere a desoír las inclinaciones naturales. El contexto en el que se inscribe, como introducción al concepto de beneficencia, hace, no obstante, que sea posible interpretarlo como un recurso retórico conducente a no exagerar tampoco el extremo opuesto. Pero el texto en el que aparece con más extensión la felicidad propia como bien está en la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

*Asegurar la felicidad propia es un deber (al menos indirecto), pues la carencia de satisfacción con el propio estado, el apremio de muchos cuidados en medio de exigencias que no han sido calmadas, podría convertirse fácilmente en una gran tentación para pasar por alto los deberes. Pero, aun sin considerar el deber, todos los hombres tienen ya por sí mismos la inclinación más poderosa y más íntima hacia la felicidad porque en esa idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. No obstante, el precepto de la felicidad está constituido en su mayor parte de tal modo que hace un gran quebranto a algunas inclinaciones y, sin embargo, el hombre no puede hacerse bajo el nombre de felicidad un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas; de*

---

<sup>78</sup> *Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheile ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen Genuß des Lebens Nothwendigen oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet. [Ibidem Kapitel: A. Von der Pflicht der Wohlthätigkeit. § 29. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:452uu.]*

*ahí que no haya que asombrarse de que una inclinación única y determinada en cuanto a aquello que ella promete y el tiempo en que puede ser alcanzada la satisfacción, pueda preponderar sobre una idea vacilante...*<sup>79</sup>

A continuación se habla del enfermo de gota. Se trata de un caso más en que, para explicar la primera proposición del deber, a saber, su oposición a las inclinaciones, se utiliza el procedimiento indirecto que ya hemos analizado<sup>80</sup> y que requiere forzar el ejemplo presentando un caso en el que las inclinaciones y el deber no concuerden, sino que se opongan diametralmente. En esta ocasión nos encontramos ante un caso patológico y la felicidad se identifica con la salud, una felicidad de mínimos que, a primera vista, no debería ser tan vacilante, pues se cuenta desde antiguo con unos técnicos que determinan con ayuda de la ciencia en qué consiste y prescriben el medio de preservarla o, en su caso, recuperarla. Se trata del único de los cuatro ejemplos de la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que no será retomado en la segunda ni tampoco, como hemos visto, en la *Metafísica de las costumbres*. Será sustituido por el deber de la perfección propia o del cultivo de los talentos y cualidades. Kant lo pone en paralelo aquí con el deber de amar al prójimo, aunque sea nuestro enemigo, sugiriendo que nuestro cuerpo enfermo ya no es digno de nuestro amor patológico, ya no es nuestro amigo, y solo podemos conservar hacia él un amor moral, que es el único que puede ser prescrito. Pues el concepto de felicidad es, en efecto, tan vacilante, que puede hacer que incluso lo más cercano a nosotros, nuestro propio cuerpo, se nos vuelva extraño y enjuiciemos que su salud no forma parte de nuestra felicidad. En este caso hay que imponerse la propia felicidad (la propia salud) como un deber, pues la naturaleza de este

<sup>79</sup> *Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne...*[*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:399.]

<sup>80</sup> Véase el apartado *Neigung* (pp.63-66), en el que analizamos este procedimiento con algún detalle.

concepto es tan fluctuante que puede llegar, en sus infinitas variaciones, a volverse contra sí mismo y a autoaniquilarse. Y este deber es el fármaco previo a cualquier fármaco.

Pero, llegados a este punto, una vez comprendido este deber, que se emparenta con el de conservar la propia vida, alguna vez tendremos que preguntarnos por qué es indirecto o mediato y cómo hay que entender esta característica. ¿Es que habrá que pensar que la vida y la salud solo tienen valor porque nos ponen en condiciones de cumplir los otros deberes o porque nos apartan de la tentación de incumplirlos? O, dicho de otra manera, ¿es que la felicidad puede ser medio para otra cosa, cuando siempre se la ha considerado como fin? Y, por otra parte, si la felicidad propia fuera sólo un medio, ¿qué nos impediría considerar así también la ajena?

## La felicidad como ideal de la imaginación

El texto fundamental lo encontramos en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el contexto de la argumentación en torno a si es posible un imperativo categórico que ordene buscar la felicidad. Lo que se demuestra es que sobre este asunto solo se pueden formular imperativos hipotéticos, bien que asertóricos: los llamados “consejos de la prudencia” (= *Klugheit*), a los que en la Primera Introducción a la *Crítica del juicio* se denominará “imperativos pragmáticos”, y se subsumirán bajo los técnicos o referidos al arte, aun cuando el fin que se propongan, a saber, la felicidad, sea subjetivamente necesario.

*De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, hablando con rigor, no ordenan, esto es, no pueden presentar acciones objetivas como prácticamente necesarias; que han de considerarse más bien como consejos (consilia) que como mandatos (praecepta) de la razón; que la tarea de determinar segura y universalmente qué acción fomentará la*



*felicidad de un ser racional es completamente irresoluble; por consiguiente, no es posible un imperativo que tenga esas miras y que mande en sentido estricto hacer aquello que produce felicidad porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en fundamentos empíricos de los cuales en vano se espera que determinen una acción por la cual se alcanzaría la totalidad de una serie de consecuencias de hecho infinita.*<sup>81</sup>

Encontramos reunidos en este fragmento algunos de los discursos de la felicidad que hemos venido escuchando: la felicidad como concepto indeterminado confluye ahora con la felicidad como totalidad de la serie de consecuencias. También aparece la incoherencia entre el origen empírico de la noción de felicidad y su pretensión de abarcar esta totalidad infinita y, por tanto, inabarcable. Pero cuando se apunta al porqué de todos estos rasgos aparece un elemento nuevo: la felicidad es un ideal de la imaginación. Y aparece, podría decirse, como modo de dar cuenta o al menos de hacerse cargo de una imposibilidad: la de que exista un imperativo de la felicidad. Si conseguimos definir mejor este elemento tal vez accedamos a la razón última que explique todas las dificultades con las que nos hemos ido encontrando a lo largo de todos estos discursos.

Y vamos a comenzar por las consecuencias que se siguen del pasaje que acabamos de citar: que el imperativo de la felicidad es hipotético y analítico, dos notas que, aplicadas a este imperativo, se erizan inmediatamente con todo tipo de reparos.<sup>82</sup> En primer lugar, empezando por el rasgo de lo hipotético, tenemos que tener en cuenta que estamos considerando ahora “un fin que puede presuponerse como efectivamente real en todos los seres racionales (en cuanto les convienen imperativos, es decir, en cuanto seres dependientes)”, y no ya un fin que, como es posible para las fuerzas de cualquier ser

<sup>81</sup> *Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen objectiv als praktisch-nothwendig darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloc auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:418. Bis: S. IV:419.]*

<sup>82</sup> Ya hemos abordado en el apartado “Concepto indeterminado” estos mismos rasgos, pero ahora vamos a ahondar un poco más en este asunto desde otra perspectiva.



racional, “también puede pensarse como posible propósito de cualquier voluntad”.<sup>83</sup> Mientras los imperativos de la habilidad se refieren a lo posible, los de la prudencia se refieren a lo efectivamente real. Por eso los primeros se abren a lo infinito de la posibilidad, donde tiene cabida cualquier fin que esté en nuestra mano, y los segundos se cierran a lo que insistentemente se presenta como el fin al que aspiran todas nuestras acciones. Sabemos que esta es la razón de que a los primeros se los llame problemáticos<sup>84</sup> y a los segundos asertóricos. Lo que es problemático es cómo llenar la prótasis del condicional o juicio hipotético, problema que desaparece cuando pasamos a los imperativos asertóricos porque en ellos sabemos ya de antemano, presuponemos, cómo vamos a llenar este hueco, lo que no quiere decir que este concepto no sea en sí mismo el más problemático. Se podría decir que lo que es problemático en uno de ellos es lo que no lo es en el segundo y viceversa. Y, relacionando el tipo de juicio con su correspondiente categoría, lo que en los problemáticos es sólo posible (lo que funciona como antecedente del condicional) en los asertóricos es cierto; y lo que en los problemáticos es cierto (o puede llegar a serlo, a saber, la conexión entre el antecedente y el consecuente del condicional) en los asertóricos es meramente posible y permanece siempre siéndolo. Evidentemente, a la hora de asignarles un nombre en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant pone por delante la primera oposición en lugar de la segunda. De esta segunda oposición se hace cargo al aclarar que los primeros son preceptos y los segundos consejos.

Ahora bien, el asunto no deja de ser engañoso si tenemos en cuenta que los imperativos de la habilidad considerados en su conjunto no pueden plantearse otra cosa que la felicidad.<sup>85</sup> Y esto es lo que hacen, pero lo hacen de una forma indirecta e

---

<sup>83</sup> Sobre esta distinción, véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:418. Bis: S. IV:415.

<sup>84</sup> Como es sabido, Kant se disculpa en la Primera introducción de la *Crítica del Juicio* por haber incurrido en una cierta incoherencia con esta terminología, pues ¿cómo se comprende que haya un imperativo problemático? En realidad lo que era problemático en él no era su carácter imperativo ni la relación condicional en sí misma, sino qué objeto haya de ocupar el lugar de la prótasis, es decir, qué cosa haya que proponerse como objeto de la acción. En esta ocasión y con este motivo Kant introduce el término “imperativo técnico o del arte”, que ya no se refiere tanto al tipo de enunciado sino a lo que se expresa en él, a saber, la habilidad para usar un conocimiento para los fines que uno se proponga. El imperativo de la sagacidad o pragmático resulta un tipo particular dentro de los imperativos técnicos y, con ello, el antiguo arte de la prudencia se interpreta como un corolario resultado de la aplicación de un saber científico. [*Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft* (NL). Kapitel: [Nachlaß] I. Von der Philosophie als einem System. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xx:200Fu.] Sobre las implicaciones de este cambio en la clasificación de los imperativos, *vid.* Pierre Aubenque, *op. cit.* págs. 192-193 y 200.

<sup>85</sup> Así habría que interpretar las palabras de Kant en la misma nota de la Primera Introducción a la *Crítica del Juicio*, en la que nos dice que en los imperativos técnicos en sentido estricto el conocimiento de la felicidad tiene que ser presupuesto (*vorausgesetzt werden muß*).

inconsciente. Indirecta porque lo que hacen es fraccionar la felicidad y proponerse solamente una parte de la misma; inconsciente porque no se dan cuenta de qué sentido tiene lo que se están planteando, porque al fraccionar pierden de vista la totalidad en que consiste la felicidad. Solo así se puede explicar esta infinitud que caracteriza a los fines de la habilidad, una infinitud que en ellos no actúa como enervante, sino como acicate. Los imperativos de la habilidad no pueden tener otro objeto que llenar precisamente este vacío y esta indeterminación que plantea el aserto de la felicidad transformado en exigencia. Por eso son infinitos. O, dicho de otra forma, en el fondo de la infinitud de los fines técnicos nos hace señas y nos sonríe esa infinitud y esa indeterminación de la felicidad que guía de lejos la problematización sin cuestiones que descubrimos en los imperativos de la habilidad. De manera que el imperativo técnico sería una forma no aporética del imperativo de la felicidad, una parte no consciente de sí misma de la infinita exigencia de felicidad. Y esta inconsciencia o, dicho de otra forma, esta inocencia, les libra de la parálisis, hace factible su éxito, los convierte en preceptos.

Si esto es verdad, todo imperativo técnico está presuponiendo y dejando a la espalda (olvidando) el imperativo de la felicidad, pero este está ahí presupuesto siempre y siempre postergado. Y esto explicaría también otra cosa que acabamos de leer: que el imperativo de la felicidad se asocie con los seres dependientes o finitos y el de la habilidad, por el contrario, con cualquier voluntad, con cualquier ser racional. En efecto, sólo se puede ser dependiente si se tiene conciencia de la infinitud misma, o sólo se puede ser finito si se cobra conciencia de la muerte. La Primera Introducción a la *Crítica del Juicio* nos lo dice aún de otra manera al diferenciar los imperativos técnicos de los pragmáticos en que los primeros solo se ocupan de cómo se ejecuta un fin, mientras que los segundos también exigen la tarea previa de determinarlo,<sup>86</sup> es decir, la determinación de la felicidad, aquello que hemos visto en la sección anterior que es imposible. Así que podemos decir que lo que los imperativos pragmáticos exigen no es tanto la tarea de determinar ese fin, sino la tarea de asumir la imposibilidad de esa determinación. Por eso los imperativos en que esta conciencia no existe, los imperativos ingenuos en los que se olvida la totalidad y se habita en la parcialidad, en los que se prescinde de la indeterminación y se vive en la ejecución, son propios de todos los seres racionales,

---

<sup>86</sup> Kant justifica de esta manera la introducción de un nombre especial para referirse a este tipo de imperativos: “porque la tarea exige, no meramente, como en los técnicos, la determinación del modo de cumplir un fin, sino también la determinación de lo que constituye este fin mismo (la felicidad)” [*ibid.*]. Así, conserva el apelativo “pragmático” de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

incluidos los hombres; o son propios también de los hombres pero en cuanto le vuelven la espalda a la muerte.

Así las cosas, no es que estemos delante de dos tipos de imperativos hipotéticos — siempre nos había extrañado este doblete—, sino que nos encontramos ante los imperativos hipotéticos sin más, que son los de la habilidad, y la verdad de estos imperativos hipotéticos, que es el imperativo de la felicidad. En la primera proposición de este imperativo se coloca toda la infinitud y toda la indeterminación de los imperativos de la felicidad convertida en un único concepto que es el concepto sumario de todo lo que la voluntad se pueda proponer. El secreto de los imperativos de la habilidad está en los de la felicidad. Estos son su verdad, su ser, el presupuesto efectivo que da sentido a la posibilidad siempre abierta de la técnica, que abre su horizonte, que alimenta su insaciable apetito, que nutre sus expectativas, pero tiene que ocultarse como tal para que la acción a que da lugar pueda efectuarse.

Sólo así puede explicarse el extraño condicional ante el que nos encontramos y que, en lugar de presentar un enlace entre dos juicios<sup>87</sup> según la forma “si quieres conseguir A debes hacer B”, reza: “tú quieres A, luego es conveniente que hagas B”, en donde “tú quieres A” está fuera de duda, es un enunciado fuerte, asertórico, que contrasta con el enunciado débil o problemático que le sigue. Lo que hace este imperativo es presentar ante todo el hecho de la felicidad como *Faktum*, como el hecho que hay que hacer porque así nos lo exige la naturaleza, aunque su logro sea imposible. No se trataría de un condicional posible ni real —estos dos tipos de condicional corresponderían ambos a los imperativos de la habilidad—, sino de un condicional necesario, si es que puede tener sentido esta expresión. O, también, de un condicional híbrido, un pseudocondicional en donde no hay una relación de subordinación, sino de coordinación o yuxtaposición

---

<sup>87</sup> *Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr sind, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird.* [Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: Leitfaden d. Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. § 9. Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:98.] El fragmento marcado en negro (por mí) indica lo que precisamente no se cumple en el imperativo de la felicidad, pues en este caso no queda fuera de cuestión si estos dos enunciados son verdaderos, sino que uno de ellos, el que se refiere a la felicidad, es presupuesto como verdadero; y es precisamente esta diferencia la que nos autoriza a hablar de un nuevo tipo de imperativo irreducible a ninguno de los otros dos y al mismo tiempo es la que, como estamos viendo, nos provoca reparos a la hora de considerarlo un imperativo hipotético. Véase también *Logik* (1800). Kapitel: 2. Abschnitt. Von den Urtheilen [§§ 17 - 40]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:105: *In kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch, in hypothetischen hingegen ist nur die Consequenz assertorisch.* En los imperativos de la felicidad ocurre más bien, como vamos viendo, que son llamados asertóricos y que lo que es asertórico es el antecedente o *prius*, y no el consecuente.

entre una realidad efectiva —el deseo de felicidad— y una consecuencia que se sigue de ella.<sup>88</sup>

Con respecto al segundo de los rasgos, la analiticidad, el problema no es menos grave, pues lo que Kant dice no es que se trate de un enunciado analítico, sino que sería un enunciado analítico si tuviéramos tan claro el concepto del sujeto que lo pudiéramos analizar para obtener de este análisis el predicado. Luego se trata de un imperativo —valga la expresión— condicionalmente analítico. Y ahora sí podemos decir con seguridad cómo es su condicional: un condicional imposible, pues, como hemos venido observando a lo largo de estas páginas, nunca vamos a tener el concepto de la felicidad tan claro como para poder analizarlo y obtener de este análisis su predicado. Entonces, ¿cómo se puede decir que estamos ante un enunciado analítico? ¿No sería mucho más cierto decir que es sintético, puesto que colocamos junto a un concepto indeterminado un consejo determinado y conocido y, por eso mismo, heterogéneo? Tendremos que ocuparnos con detenimiento del problema de la síntesis más adelante, de manera que volverá a aparecer este asunto. De momento solo podemos decir que Kant opta por hablar de una analiticidad imposible, inalcanzable. Pero con esto volvemos a lo mismo de antes, a que tal vez esta imposibilidad de la que estamos hablando se refleje en la imposibilidad de clausurar el otro tipo de imperativos analíticos, que siempre tienden a diversificarse y a tornarse más complejos precisamente porque no podemos nunca encontrar el concepto determinado que traería consigo de un golpe la analiticidad de la prudencia y la clausura de la técnica. Dicho de otro modo: si el imperativo de la felicidad fuera analítico esto implicaría que el concepto de felicidad se ha determinado, lo que implicaría a su vez que ya no habría más que un número finito de enunciados técnicos, pues ya se habría encontrado el fin y la habilidad podría aportar todos los medios para alcanzarlo. De este modo desaparecería la problematicidad de los enunciados técnicos y con ella la diferencia entre los dos tipos de imperativos así llamados analítico-prácticos o técnicos en el sentido amplio de la expresión. Los enunciados técnicos (en sentido estricto) se

---

<sup>88</sup> La gramática denomina a estos enunciados oraciones consecutivas no subordinadas. En efecto, no existe subordinación en este caso, la oración principal desde el punto de vista semántico no es “es conveniente que hagas B”, sino “tú quieres ser feliz”. Lo que resalta ante todo es la exigencia de la felicidad no subordinada a nada, sino fuente ella misma de consejos que se desprenden de ella. En cuanto a los tipos de enunciado condicional, la gramática los divide teniendo en cuenta el tipo de deseo que coloquemos en la prótasis: si es posible se trataría de un condicional posible; si es real, de un condicional real; si es imposible, de un condicional imposible. Pero esta división sólo nos sirve para los casos contemplados en el imperativo de la habilidad, que son aquellos que se suelen expresar mediante un condicional, y no para el imperativo de la prudencia. En este no estamos hablando de una condición posible ni real, sino de la realidad sin más. Y la gramática aquí no nos ayuda en absoluto.

convertirían en un apéndice de los felicitarios, en un desarrollo más o menos complejo pero finito de los mismos. Dicho aún de otro modo: la eliminación de la infinitud del concepto de felicidad no sólo convertiría a los enunciados de la prudencia en preceptos, sino que convertiría a los enunciados técnicos en asertóricos dependientes del aserto fundamental de la felicidad.

Pero con esto no estamos haciendo más que un experimento mental, pues nunca va a suceder que el concepto de felicidad se determine. El interés de este juego de hipótesis encadenadas es sacar a la luz una vez más el hecho de que no nos encontramos tanto ante dos tipos de enunciados analíticos, como ante un único tipo que depende de que el otro no pueda serlo nunca del todo; y por eso se puede decir que la verdad de los enunciados técnicos está en el fracaso de los enunciados felicitarios. O que no hay una técnica capaz de alcanzar la felicidad.

Si ahora vamos de las consecuencias que se siguen del texto a la letra del texto mismo no puede extrañarnos en absoluto, después de lo que hemos estado diciendo, que afirme que los imperativos de la prudencia no ordenan. Pero lo que sí nos extraña bastante es que pueda entonces darse el nombre de imperativos a estos juicios que no prescriben, porque ¿qué tipo de imperativo es este que no manda, es decir, que no presenta una acción como necesaria? Y una vez más hemos de admitir que este tipo de imperativos de la prudencia, introducido en medio de los dos que en rigor sí pueden denominarse imperativos, no es un elemento más de la lista, ni tampoco un grado más en una escala, sino precisamente el que explica lo que es el primer tipo, la clave de lo analítico y de lo hipotético que constituyen al primer tipo frente al segundo, la marca misma de la diferencia entre uno y otro, el sentido de la distinción entre ser y deber ser y, por ende, el sentido de que haya en general imperativos o deber.

Es imposible mandar hacer (*tun*) lo que produce (*machen*) la felicidad, continúa diciendo el texto que continuamos comentando. Dicho de otra forma, la felicidad no puede ser producida, fabricada, elaborada, confeccionada, construida, trabajada, obtenida a partir de una tarea que se encamine a ella. La felicidad no es una obra del arte o de la técnica humana, aunque en la *Crítica del Juicio* así nos la presente la terminología. La felicidad es más bien el foco inalcanzable e inagotable al que toda producción se encamina.

Si la felicidad fuera un ideal de la razón se podría determinar, pero, dado que es un ideal de la imaginación, es un concepto indeterminado. Dejando un instante aparte lo que es un ideal y fijándonos en la cuestión del tipo de ideal del que estamos hablando,

recurrámos a la sección de la Dialéctica Transcendental de la *Crítica de la razón pura* titulada “El ideal en general” (A570/B598). Allí encontramos la contraposición entre el ideal de la razón, que actúa como arquetipo (*Urbild*) dotado de fuerza práctica, como por ejemplo el ideal del sabio estoico, y el “impropiamente llamado ideal de la sensibilidad” o “creación de la imaginación” (*Geschöpf der Einbildungskraft*). Es aquí donde creo que podemos reconocer el ideal de la imaginación,<sup>89</sup> tanto si escogemos uno de los nombres de cada uno de estos dos apelativos y los unimos, como si atendemos a sus rasgos constitutivos:

*Este es también el caso del ideal de la razón, que siempre descansa en conceptos determinados y ha de servir como regla y arquetipo, sea para seguirla o para el enjuiciamiento. Muy otro es el caso de las criaturas de la imaginación, sobre las cuales nadie puede explicarse ni dar un concepto comprensible de ellas, como monogramas, que sólo son rasgos sueltos ciertamente no determinados por ninguna regla que pueda suministrarse, que producen algo más similar a un dibujo que flota en el medio de experiencias diversas que a una imagen determinada, parecido a lo que los pintores y fisonomistas pretenden tener en la cabeza y que debe ser una silueta no compartible de su producto o también de su enjuiciamiento. Pueden llamarse, aunque impropriamente, ideales de la sensibilidad, ya que han de ser el modelo inalcanzable de intuiciones empíricas posibles, si bien no ofrecen ninguna regla susceptible de explicación ni de examen.*

*El propósito de la razón con su ideal es, por el contrario, la determinación general de acuerdo con reglas a priori; a partir de ahí ella piensa un objeto que debe ser determinable en general según principios,*

---

<sup>89</sup> Sarah Gibbons presenta una interpretación completamente distinta de este pasaje y de la nuestra respecto al problema de los ideales de la razón y de la imaginación (*cfr. op. cit.* pp. 99-101). Para ella el ideal de la sensibilidad del que habla de *Crítica de la razón pura* pertenece a la imaginación reproductiva, pues en el texto se dice que el monograma es extraído de la experiencia, mientras que el ideal de la imaginación productiva sería el ideal de la imaginación que aparece en el § 17 de la *Crítica del Juicio* —un texto que analizaremos en otra sección de este trabajo—, dado que allí se dice que el arquetipo del gusto nos esforzamos por producirlo en nuestro interior sin que podamos encontrar ningún caso en la experiencia. Nos parece que la división exterior/interior en Kant no se corresponde con las funciones reproductivas y productivas de la imaginación. Por otra parte, Kant también habla de monogramas cuando en la *Crítica del Juicio* se refiere al poder productivo de la imaginación, como veremos. Hemos preferido ya desde aquí señalar nuestra divergencia con la interpretación de Gibbons, aunque no se verá del todo clara más que a medida que transcurra nuestra exposición.



*aunque falten en la experiencia condiciones suficientes para ello y entonces su concepto mismo sea trascendente.*<sup>90</sup>

El ideal de la razón es completamente (*durchgängig*) determinable por reglas *a priori*, es decir, la razón puede transitar por él sin problemas. El ideal de la imaginación, en cambio, carece de esta determinación, por lo que solamente presenta un dibujo impreciso de trazos sueltos y cambiantes que no constituyen una imagen. Aunque el texto no alude a ninguno en concreto, podemos reconocer en él la oscilación y la imprecisión que veíamos en aquel texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en el que Kant iba desgranando los sucesivos fracasos acaecidos a partir del intento de definir la felicidad. Y también reconocemos la *Mannigfaltigkeit* del Canon de la *Crítica de la razón pura*, esa multiplicidad de pliegues que hacía imposible un trazado preciso del deseo. Ahora insiste Kant en un resultado de todo esto: la imposibilidad de que un concepto tan borroso pueda ser explicado, comprendido, comunicado; en una palabra, su resistencia al discurso lógico. Mientras el ideal de la razón tiene una utilidad doble, pues sirve como regla rigurosa para orientar la acción y como criterio para la valoración o enjuiciamiento, el ideal de la imaginación, por su impenetrabilidad al λόγος, porque el λόγος no puede circular libremente por él, tiene vedados estos procesos y no puede trascender más allá de un lenguaje privado, no puede hacerse de dominio público.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzuthellendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen sein sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein sollen und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.*

*Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist. [Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: 2. Buch der tr. Dialektik. 3. Hauptst. Das Ideal der reinen Vernunft. 1. Abschn. Von dem Ideal überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:598. Bis: S. B:599]*

<sup>91</sup> Así, Birgit Recki interpreta que “en razón de la indeterminación que le es propia tanto por la complejidad individual como por la ambigüedad subjetiva de las representaciones enlazadas con ella, Kant determina la felicidad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* al mismo tiempo como »ideal de la imaginación« (GMS IV, 418). Si se pone en relación este origen en la imaginación y la inagotable multiplicidad de significados de sus representaciones con el agrado en la mera representación, que inevitablemente está presupuesto en la descripción de Kant, y que —teniendo en cuenta el carácter y la multiplicidad de significados constitutiva de la representación— no se puede identificar con un mero agrado de los sentidos, entonces el carácter estético de la representación de la felicidad resulta sorprendente” (*Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und Praktischer Vernunft bei Kant*, ed. cit. pág.



Aunque sigue valiendo como orientación y como valoración, se trata de otra forma de actuar y de enjuiciar que no puede ser común. Esta es la explicación de por qué en este ámbito no existían reglas ni mandatos, sino solamente consejos.

Ahora bien, el texto que estamos comentando añade algo más. Es cierto que no se puede explicar el ideal de la imaginación ni se puede traducir a un concepto que resulte comprensible. Pero nos queda otro recurso, pues no hay que olvidar que lo que ocurre con el ideal de la razón es que, aunque sí permite hacer todo eso, no se deja presentar en una imagen. Sería absurdo representar al sabio estoico, que es un ideal de la razón, en una novela, porque ese amigo manso, aparte de resultar irrisorio, en seguida se haría sospechoso y se podría pensar que es lo que Kant llama una “pura ficción” (*blosse Erdichtung*). La razón es que no se puede representar una idea, pues “las barreras (*Schränke*) naturales que continuamente perjudican a la completud en la idea hacen imposible toda ilusión en semejante ensayo”.<sup>92</sup> No se puede sensibilizar una idea porque la ilusión que se intenta conseguir al construir una representación sensible de ella no es edificante (*erbaulich*), pero tampoco edificable. Y la razón es que en el ámbito de los fenómenos, de la experiencia, nos encontramos con obstáculos, con trabas, con barreras externas siempre renovadas que impiden construir la absolutez de la idea. Y, por el contrario, sí se puede sensibilizar de alguna manera el ideal de la imaginación, o al menos algunos de sus rasgos, pues precisamente este magma flotante es el terreno de la ficción que no es “pura ficción”: de la producción artística o poética. Aquí se puede trabajar con alusiones, con sugerencias, más que con monogramas con metáforas, que trasponen un

132). El ideal de la imaginación tendría que ver, pues, más con el ámbito de la estética que con el de la razón pura. Ahora bien, siguiendo este hilo lo que vamos a encontrar es que aquí también es posible trascender el lenguaje privado.

<sup>92</sup> Que el ideal del sabio estoico representado resulta ridículo ya lo sabía muy bien Nietzsche. Y por eso mismo lo representa en el memorable final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (op.cit. Bd. 1, pp 889-890). Nos encontramos allí la personificación del sabio estoico, que es el hombre racional que se guía por conceptos, en contraste con la del hombre intuitivo, que podría corresponder a ese artista al que se está refiriendo veladamente el texto que venimos comentando. La contraposición entre ideal de la razón y criatura de la imaginación la volvemos a encontrar en Nietzsche convertida en el enfrentamiento entre el hombre racional y el intuitivo. Nietzsche ensaya, pues, a encarnar la idea y así pone de manifiesto las barreras sensibles que la hacen estallar. Estas se cifran en el cambio de circunstancias, más concretamente, en el advenimiento de la desgracia. En este momento es cuando la imagen del sabio se muestra como la “obra maestra del fingimiento” (*Meisterstück der Verstellung*) y su rostro, como una máscara de rasgos inhumanos. En la desgracia el sabio se revela como pura ficción inverosímil, irrisoria y sospechosa. Nietzsche no sólo corrobora en este texto lo que ya dijo Kant en el suyo, sino que nos hace el precioso favor de recordarnos que las barreras naturales que impiden construir la idea de la razón guardan relación con el problema de la felicidad, pues, al cambiar el decorado haciendo huir la felicidad y presentarse la desgracia, nos está señalando cuál es el escenario de fondo en el que toda esta historia se está jugando o se está representando: el de la dicha y la miseria, el de la rueda de la fortuna. Es en este escenario continuamente giratorio en donde el ideal del sabio estoico no se puede construir, pues pasa de ser sublime a ser ridículo, de ser persona a ser personaje o máscara hueca.

sentido siempre huidizo en imágenes o intuiciones empíricas posibles, como dice el texto. Si la imaginación no puede explicar y hacer lógicamente comprensibles estas criaturas tuyas, lo que sí puede hacer con ellas es presentarlas en esa novela en la que el ideal de la razón no tenía nada que hacer. Allí donde fracasa la lógica aún queda la narración. Cuando una cosa no se entiende se cuenta su historia,<sup>93</sup> esa historia que recrea el tiempo fenoménico introduciendo en él aquello que no es verdad, pero tampoco es absolutamente falso, sino que es similar a la verdad y cómplice, al mismo tiempo, de nuestros deseos. Y lo hace mediante un procedimiento sesgado y alusivo que va traduciendo en imágenes el material que se fragua en medio de experiencias diversas. La alusión al monograma es interesante, pues en un monograma está extractada y sintetizada al máximo una experiencia compleja y este material tan variado pasa a ser convertido en un único trazo o en una *escritura única* que compendia una totalidad inabarcable.<sup>94</sup>

Pues bien, es esta silueta (*Schattenbild*) o imagen en sombra —en negativo—, esta no-imagen matriz de las imágenes, esta fuente cuya fecundidad da origen a las diversas construcciones de la imaginación, la que estamos buscando en este trabajo. Entendemos por qué no es determinada, pues solo lo indeterminado puede ser origen de cualquier determinación. Vamos entendiendo ahora también por qué es privada, no compartible, no comunicable: por qué es una imagen en negro o en la sombra. Y también nos vamos dando cuenta de que, fuera de un procedimiento indirecto, no hay otra manera de acceder a la idea de la felicidad. El texto que acabamos de leer nos envía al terreno de la creación

---

<sup>93</sup> Entender completamente una cosa significaría poder nombrarla con un nombre tan ajustado a ella que fuera verdaderamente y en todos los sentidos su nombre propio. “Si se pudiera dar un nombre a todo lo que sucede, sobrarían las historias. Tal y como son aquí las cosas, la vida suele superar a nuestro vocabulario. Falta una palabra, y entonces hay que relatar una historia” (John Berger: “La era de los cosmonautas” en *Una vez en Europa*, Madrid, 1991, pág. 89). Así, la literatura nace de la impotencia de nombrar y de la incapacidad de entender. Sobre la noción de verosimilitud, véase J. L. Pardo: *La regla del juego, Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Círculo de lectores, 2004, pp. 564-565, especialmente cuando afirma, a propósito de Platón, que la narración verosímil es aquella que, consciente de sus límites, sabe cuándo detenerse, pues se da cuenta de que la idea es inimitable y, por eso mismo, sólo puede tener imitaciones de las que se sepa que lo son, imágenes en las que no se pretenda eliminar su distancia con respecto al modelo. Pretender presentar en serio, directa e inmediatamente, sin ironía, el ideal de la razón, es inverosímil.

<sup>94</sup> Rudolf A. Makkreel observa que “en su uso más común un monograma es una configuración de letras o iniciales que sustituyen a un nombre. De forma similar, la síntesis figurativa de la imaginación puede ser explicada en términos lingüísticos tanto como matemáticos.” (*Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critic of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pág. 32.) A nosotros nos interesan los primeros, desde luego. Los segundos son los mencionados en la *Crítica de la razón pura* A142/B181 dentro de la explicación de la síntesis especiosa o figurativa, de la que hablaremos más adelante. En cuanto a los que interesan ahora, hay que advertir que el monograma ocupa el lugar de un nombre que —añadimos nosotros— no vamos a encontrar nunca. Nunca vamos a tener en nuestras manos otra cosa más que las letras y el procedimiento o el juego mismo: nada sustantivo. En cuanto al interesantísimo libro de Makkreel, en el que se reivindica el papel hermenéutico de la imaginación, lo que pretendemos en este trabajo es ampliar su tesis al problema de la felicidad.

artística, al que no tendremos más remedio que aproximarnos. Pero, antes de recalar en él, aún tenemos que analizar algunas otras cosas que nos corren más prisa en este momento.

Para definir lo que es el ideal Kant lo contrapone a la idea en términos de su mayor o menor realidad objetiva.<sup>95</sup> El ideal tiene aún menor realidad objetiva que la idea, pues se define como una idea *in individuo*, como una cosa singular que únicamente se determina a partir de la idea. En vez de determinarse sobre la base de la experiencia, como los conceptos, o sobre la base de los conceptos, como las ideas, el ideal se determina sobre la base de las ideas. El ideal de la humanidad, por ejemplo —del que ya hemos hablado al estudiar las disposiciones—, contiene “también todo aquello que, aparte de este concepto [de humanidad], pertenece a la total (*durchgängige*) determinación de la idea, pues de todos los predicados contrapuestos sólo uno puede convenir a la idea del hombre perfectísimo”. Se trataría, entonces, del ideal del hombre, ajustado a la idea de tal manera porque surge de la realización de aquella operación racional que consiste en enjuiciar, de cada par de enunciados unidos por una disyunción excluyente, cuál es el que le corresponde de acuerdo con el ser de la idea. El resultado, el ideal de hombre perfecto,

---

<sup>95</sup> Vid. *Crítica de la razón pura* A568/B596. Compárese con el siguiente texto de las *Reflexiones de 1769*, en el que hay una contraposición a tres bandas entre concepto, idea e ideal fijándose sobre todo en el terreno de la moral y negando la posibilidad de un ideal de la imaginación. El ideal es aquí la presentación de la idea mediante un objeto de los sentidos y por eso se considera una ficción, pero no se descarta ni se menosprecia: “El concepto, la idea, el ideal. El concepto es un fundamento de distinción universal (señal (*Merkmal*)). Solo el concepto a priori tiene verdadera universalidad y es el *principium* de la regla. De la virtud únicamente es posible un enjuiciamiento de acuerdo con conceptos, por tanto, *a priori*. El [enjuiciamiento]empírico conforme a intuiciones en imágenes o conforme a la experiencia no proporciona ley alguna, sino solo ejemplos, que exigen para el enjuiciamiento un concepto a priori. Muchos no son capaces de derivar sus principios de conceptos.

Idea es el conocimiento a priori por el cual el objeto es posible. Se refiere a lo práctico objetivo como un *principium*. Contiene la perfección mayor en un cierto propósito. Una planta solo es posible conforme a una idea. Ella está meramente en el entendimiento y, en los hombres, en conceptos. Lo sensible es solo la imagen, por ejemplo en una casa contiene la idea de todos los fines. El boceto (*Abris*) es solo lo sensible que está conforme (*Conform*) con la idea. Toda moralidad descansa en ideas y su imagen en el hombre es siempre imperfecta. En el entendimiento divino hay intuiciones de sí mismo y por tanto imágenes originarias (*Urbilder*).

Ideal es la representación de un objeto de los sentidos que se conforma (*conform*) con una idea y con la perfección intelectual en ella. Solo hay ideales de los objetos del entendimiento, solo en los hombres y son en sí mismos ficciones. Son una invención (*Erdichtung*) para poner una idea in concreto en la intuición.

Los tres ideales de la moralidad según conceptos. El ideal místico de la intuición intelectual en Platón. La santidad es el ideal del influjo sobrenatural.” [*Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase kappa. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:108] Si comparamos este texto temprano con lo que encontramos en la *Crítica de la razón pura* llaman la atención las diferencias tanto en el hecho de que en él no se mencione la imaginación (que prácticamente no es tratada en todo el conjunto de las *Reflexiones*) como en el hecho de que se confíe más en la función del ideal. Quizá las dos cosas estén relacionadas. En efecto, se afirma que hay una conformidad entre la idea y una ficción que no es obra de la imaginación, como si Kant aún no hubiera descubierto el papel de la imaginación en esta tarea de inventar o ficcionar; una vez que se reconozca la intervención de la imaginación ya no se podrá mantener que la ficción se conforma con la idea. Así, mientras en las *Reflexiones* el estudio de las escuelas éticas de la Antigüedad se lleva a cabo tomando como hilo conductor el estudio de sus respectivos ideales, este intento será abandonado en la obra crítica de Kant.

funciona a su vez como *Urbild*, como imagen originaria, como arquetipo, para el enjuiciamiento de las cosas sensibles —que, desde este punto de vista, son *Nachbilder*, copias o imitaciones—. El ideal, pues, es una construcción racional en la que la idea ensaya su trabajo de la determinación cumplida o absoluta; es el resultado del trabajo de la idea.

Esto es todo lo que nos dice Kant sobre la noción de ideal. Nuestra tarea consiste ahora en referir estos rasgos al ideal, no de la razón, sino de la imaginación. Éste, entonces, habría que considerarlo como una construcción de la imaginación a la que podrían aplicarse uno de cada pareja de términos contrapuestos dentro de una misma esfera. Ahora bien, ¿qué idea nos daría el criterio para decidir en este caso?, ¿qué idea nos serviría para determinar completamente el ideal? ¿No hemos comprobado ya que nos encontramos ante un concepto —no ante una idea— en sí mismo indeterminado? Así, cada vez que queremos decidir entre parejas de términos contrapuestos dentro de la misma esfera, fluctuamos entre ellos en lugar de llegar a una conclusión, de manera que el procedimiento que funciona en el caso del ideal de la razón se revela en este caso como inoperante. Lo único que obtenemos es ese trazo inseguro y vacilante, ese dibujo en ciernes del que ya hemos hablado anteriormente.

Ahora bien, aunque no se puede establecer una analogía en este punto entre el ideal de la razón y el ideal de la imaginación, sí merece la pena retener algunos rasgos que, no obstante, tienen en común y que justifica que se les llame a los dos ideales. Los dos son construcciones sin realidad objetiva; los dos son singulares; y los dos tienen fuerza práctica, aunque sea muy diferente. Pero no vamos a ser capaces de descubrir nada más en esta dirección hasta que no nos enfrentemos con el problema de la imaginación, tarea que reservamos para la tercera parte de este trabajo.

En esta nos contentamos con haber prestado oídos a los cinco discursos de la felicidad que nos hablan en lenguajes tan diferentes desde los textos de Kant. Era necesario hacerlo para darnos cuenta de que cuando utilizamos el término no siempre estamos diciendo lo mismo, sino que en ocasiones estamos diciendo cosas que son muy diferentes y que pueden tornarse incompatibles entre sí. Pues bien, de estos discursos vamos a seguir el hilo en adelante al último de ellos porque es el que nos parece que sugiere un terreno más remoto, más desconocido y más interesante para la exploración.

---

## Imaginación y síntesis

*Die Einbildung will im Dunkeln spatziren.*<sup>1</sup>

### Síntesis, imaginación y conocimiento

Después de intentar seguirles el hilo a los diferentes discursos de la felicidad en la obra de Kant, hemos llegado al que resulta ser el más enigmático. No se puede decir que sea opaco, sino más bien inexistente como tal, pues, en lugar de un discurso trabado y desarrollado en los textos de Kant, nos encontramos en este caso más bien con una mera sugerencia que no podemos leer de otro modo que con sorpresa. La felicidad es el ideal de la imaginación. Ya nos hemos familiarizado en el apartado anterior con las dificultades que suscita esta expresión fijándonos en el lado del ideal. Ahora nos tenemos que enfrentar a las que surgen si, atendiendo a su otra cara, consideramos el problema desde el punto de vista de la imaginación. Y para ello tendremos que hacer una lectura sosegada del capítulo segundo de la *Analítica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, fijándonos sobre todo en su primera edición, pues es en estas páginas donde encontramos retratada de un modo más cumplido la naturaleza de la imaginación.<sup>2</sup> De manera que nos corresponde ahora rastrearla sin perder de vista nuestro objetivo, que no es otro que responder a la siguiente pregunta: ¿qué tienen que ver los rasgos que vayamos obteniendo con la felicidad —cuyos discursos acabamos de escuchar— de modo que podamos interpretarlos en conjunto como el ideal de ésta? Esta será la única cuestión que guíe nuestra lectura, en la cual, como venimos haciendo a lo largo de este trabajo, tendremos que desentrañar aquellas notas que comúnmente pasan desapercibidas o que tal vez al mismo autor no le interesaba resaltar, puesto que el texto al que nos vamos a enfrentar

---

<sup>1</sup> *Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] Von der Einbildungskraft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:121u.

<sup>2</sup> En efecto, como señala Gibbon en un ensayo fundamental que tenemos que frecuentar para entender el papel de la imaginación en la filosofía de Kant, en la edición B la imaginación es atribuida sucesivamente a cada una de las dos ramas del conocimiento humano y también a una posición intermedia posiblemente distinta desde la que puede mediar entre las dos, y todo ello en el espacio de tres párrafos en B151-B153. [Sarah L. Gibbons: *Kant's Theory of Imagination, Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford University Press, 1994 (2002), pág. 37]

obedece a unos planteamientos y a unas miras completamente ajenos a los que nos animan a nosotros.

Como lectores del pasaje comprendido entre A77 y A124 de la Analítica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* que se han propuesto buscar en él no otra cosa que la que acabamos de indicar, inevitablemente tenemos que sentirnos gratificados, pues a medida que discurre nuestra lectura se va confirmando progresivamente la importancia y el protagonismo de la imaginación en la Deducción Trascendental de las Categorías. La primera joya que encontramos es el concepto de síntesis, precedida de la razón de su necesidad y seguida de su adscripción a la facultad de imaginar:

*Pero la espontaneidad de nuestro pensamiento exige que esta multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y ligada de un cierto modo para hacer de ella un conocimiento. A esta acción la denomino síntesis.*

*Entiendo por síntesis, en su significación más general, la acción de ir añadiendo una a otra distintas representaciones y abarcar su multiplicidad en un conocimiento.*

*[...] la síntesis es el mero efecto de la imaginación, una función ciega aunque imprescindible del alma sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la que, sin embargo, nos hacemos conscientes raramente y una sola vez.<sup>3</sup>*

No de una vez por todas (*ein für allemal*) ni tampoco de una vez (*auf einmal*), sino sólo una vez (*nur einmal*) ocurre que nos volvemos conscientes de la imaginación, que, sin embargo, ciegamente, siempre ya ha estado actuando, aunque nosotros también hayamos estado ciegos para su acción. Y esta ocasión tan rara y a la vez tan efímera es la que estamos buscando en este trabajo. Persiguiéndola no nos sorprende encontrarnos con un concepto del que ya hemos tratado al reconstruir el primero de los discursos de la felicidad: *Mannigfaltigkeit*. Se trata, por lo demás, de un vocablo muy usual en la obra de Kant, que a veces adopta la forma de *das Mannigfaltige*. En el contexto actual se refiere a la sensibilidad con vistas al conocimiento, mientras que en el que ya hemos analizado se refería al sentimiento, es decir, justamente a la otra cara de la sensibilidad que no tiene

---

<sup>3</sup> Vid. *Crítica de la razón pura* A77/B102



vistas al conocimiento, sino que permanece sin objetivarse en el sujeto. Hemos de recordar que no consistía en un agregado de elementos, sino en un conglomerado de pliegues, en un complejo. Precisamente la función de la imaginación es abarcar esta complejidad en una unidad agregando o añadiendo (*hinzutun*) lo que de por sí está desagregado y desajuntado. La realiza transitando (*durchgehen*) a lo largo de ella, recogiénola (*aufnehmen*) y uniendo (*verbinden*) sus partes de manera que queden comprendidas o abarcadas en la unidad de un conocimiento. La imaginación allana el terreno y lo torna apto para el concepto. Y es ella exclusivamente la que realiza esta tarea tan imprescindible: ella es, como dice Kant, *das Erste*. El nombre de este trabajo de la imaginación es síntesis y de ella se dice siempre que se trata de una acción (*Handlung*).<sup>4</sup>

Pero la imaginación también podría quedar inactiva, ociosa y muerta. En ese caso no se hubiera dado esa rara conciencia de la que hablábamos, sino que hubiera permanecido “como una facultad muerta y en sí misma desconocida oculta (*verborgen*) en el interior del espíritu (*Gemüt*)”.<sup>5</sup> El despertar de la imaginación, su desvelamiento, le viene al serle suministrada la acción que le conviene. La acción es la oportunidad (*Gelegenheit*) de la imaginación de salir a la luz y al mismo tiempo nos da a nosotros la rara posibilidad de conocerla. Esta acción tiene dos caras. Por una de ellas ocurre que desde el momento en que contamos una serie o trazamos una línea ya hay síntesis, ya mi pensamiento tiene que “engastar (*fassen*) una de esas diversas representaciones detrás de la otra”, cosa que sería imposible si no se retuvieran las anteriores, si éstas se perdieran. Por eso decíamos que la imaginación siempre ha estado ya actuando, pues ni siquiera podrían surgir las representaciones de espacio y de tiempo sin la acción continua de la imaginación. A esta acción directa de la imaginación sobre la percepción (*Wahrnehmung*) se la denomina aprehensión (*Apprehension*) y Kant se precia de que ningún psicólogo hasta ahora la había descubierto porque se asignaba la acción sintética de formación de

---

<sup>4</sup> Leamos una explicación de esta completud de la tarea de la imaginación en los añadidos de Kant, de los que citamos un fragmento adelantándonos un poco al texto que venimos explorando: “Lo diverso no puede pertenecer completamente (*durchgängig*) a una apercepción si no es por medio de una síntesis completa (*durchgängig*) de la imaginación y de las funciones de la misma en una conciencia. Esta unidad trascendental en la síntesis de la imaginación es, por tanto, la unidad a priori bajo la que han de estar todos los fenómenos.” [*Kritik der reinen Vernunft* (A). Kapitel: [Nachlaß:] I. Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xxiii:19.] Queremos insistir en este adjetivo (*durchgängig*), que tiende a pasar desapercibido en los textos de Kant, porque nos parece que contribuye a poner de manifiesto la función activa de la imaginación. La petrificación léxica hace que perdamos su sentido más profundo, que indica que la imaginación cumple su trabajo, es decir, sintetiza, “de cabo a rabo”, diríamos en español, pasando de un extremo al otro, sin omitir nada.

<sup>5</sup> *Ibid.* A100



imágenes a la sensibilidad, olvidando que en realidad esta tan solo es pura receptividad.<sup>6</sup> La otra cara de la acción imaginativa es la constitución de la unidad de la apercepción, que solo es posible por medio de la unificación de toda conciencia empírica en la conciencia originaria.<sup>7</sup> Es la imaginación misma la que lleva a cabo la síntesis de la conciencia y hace posible lo que Kant denomina afinidad de los fenómenos, es decir, su parentesco dentro de una misma experiencia. A esta segunda actividad de la imaginación ya no tenemos más remedio que calificarla como extraña (*befremdlich*) en un comentario en el que también se nos advierte que la imaginación puede ir aún más allá (*weiter*) en su propósito (*Absicht*).

La acción sintética de la imaginación recorre, pues, como estamos viendo, todas los niveles que intervienen en el conocimiento. Incluso se deja la puerta abierta a que, una vez despertada por la práctica de esta acción que es la apropiada para ella, aun siendo ciega, se proponga otras miras. Nosotros agradecemos que nos la dejen abierta, pues nos veremos obligados a pasar por esta puerta para ir a otro terreno diferente de este del conocimiento que estamos explorando. Pero no lo haremos sin haber reparado en un par de expresiones más que nos interesan y que aparecen en este pasaje:

*Nosotros tenemos, pues, una imaginación pura, una facultad fundamental del alma humana que está a la base de todo conocimiento a priori. Por medio de ella unimos lo diverso de la sensación por una parte y esto, por otra parte, con la condición de la necesaria unidad de la apercepción pura.*<sup>8</sup>

Pues debemos retener que la imaginación no es aquí simplemente una facultad, sino la facultad fundamental (*Grund-vermögen*) del alma humana (*Seele* y no *Gemüt*), aquella desconocida raíz común de la que surgían tanto la sensibilidad como el entendimiento y de la que ya nos hablaba la introducción de la *Crítica de la razón pura*.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.* A120

<sup>7</sup> *Ibid.* A123 Tal vez habría que relacionar con esta actividad el que la conciencia de la imaginación sea tan rara, pues es improbable que podamos cobrar conciencia de aquello que precisamente nos la está constituyendo.

<sup>8</sup> *Ibid.* A124

<sup>9</sup> *Ibid.* A15/B29. En este pasaje, así como el capítulo dedicado al esquematismo, no se observa el retroceso ante la imaginación trascendental que, según Heidegger, caracteriza a la segunda edición de la Deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura* y según la cual la imaginación deja de ser una función autónoma y originaria para convertirse en una función más del entendimiento, por lo que conserva solamente el nombre, pero no es sentido, que tenía en la primera edición (*cfr.* Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998 <sup>6</sup>, pp. 167-171).

Y no solamente ese célebre pasaje, sino otro mucho menos citado y comentado de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, en el que Kant habla de la síntesis de afinidad o del hermanamiento del entendimiento y la sensibilidad que la imaginación lleva a cabo para formar el conocimiento y, en lugar de asimilarla solamente a una relación biológica como la de la rama y las raíces, la compara con la síntesis de la química:

*La palabra “parentesco” (Verwandschaft (affinitas)) recuerda aquí a una acción recíproca tomada de la química y análoga a aquel enlace del entendimiento por la cual dos materias corporales específicamente distintas actúan íntimamente la una en la otra y tienden a unirse; y a partir de esta unidad se produce algo que posee propiedades que solo se pueden generar por medio de la unión de dos materias heterogéneas. Entendimiento y sensibilidad se hermanan (verschwistern sich) por sí mismas en su disparidad (Zweiartigkeit) de tal modo para la producción de nuestro conocimiento, como si una tuviera su origen en la otra o las dos en un tronco común (gemeinschaftlichen Stamme); cosa que, sin embargo, no puede ser, o para nosotros es incomprensible cómo lo dispar puede haber brotado de una y la misma raíz (Wurzel).<sup>10</sup>*

La analogía química es tan incomprensible como la biológica. En realidad lo que no comprendemos es cómo dos extremos tan dispares, tan diferentes, “tan dos”, pueden unirse de tal manera en una relación recíproca hasta el punto de que cada uno de ellos parezca tener su origen en el contrario. No es la primera vez que Kant va a emplear este modo de expresarse —que recuerda al Newton de *hypothesis non fingo*— para señalar desde lejos aquello que no podemos comprender y sobre lo que solamente nos podemos

---

Pasquale Salvucci defiende, en cambio, que es cierto que en la segunda edición la imaginación es una función del intelecto, pero que en ella es el entendimiento mismo el que se realiza convirtiéndose en imaginación, asumiendo la estructura de la sensibilidad humana sin necesidad de un tercer término que actúe como mediador y así produce el esquema (*L'uomo di Kant*, Argalia Editore, Urbino, 1975, pág. 107). En cualquier caso, recordemos que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra de la que extraemos la expresión “ideal de la imaginación”, fue publicada en 1785, precisamente entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>10</sup> [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII: 177] Como afirma Gibbons: Hence, imagination need not to be thought as a “third thing” negotiating an uneasy settlement between warring parties, but as characterizing the possibility of cognition (and of judgment more generally) from the point of view of the judging subject. [Sarah L. Gibbons, *op. cit.* pág. 6]

permitir un lenguaje que recurre continuamente a lo verosímil, a las aproximaciones. Pero hemos de retener que esos dos extremos obran íntimamente el uno en el otro y que tienden a unirse a pesar o precisamente por causa de su disparidad. He aquí la descripción de lo que es la síntesis.<sup>11</sup>

Ahora bien, ¿cómo opera esta función de síntesis de la imaginación, nuestra facultad conectora (*verknüpfende Vermögen*)<sup>12</sup>, como la llama Kant? Para responder a esta pregunta tendremos que detenernos en el capítulo primero de la Doctrina trascendental del Juicio (o analítica de los principios), titulado “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, en el que se describe la tarea mediadora de la imaginación. En él nos encontramos con la definición de esquema y su atribución a la imaginación, con unos pocos ejemplos y con la decepción de que Kant decida no detenerse por más tiempo en un asunto —según sus palabras— tan árido y tan aburrido como el que a nosotros aquí nos interesa y nos ocupa. No obstante, no vamos a renunciar a demorarnos un momento en él a pesar de la impaciencia del autor.

Reparemos en que el esquema (*Schema*) no es una imagen (*Bild*), sino algo más complicado y a la vez necesario para obtener la imagen: la representación del método o procedimiento (*Methode oder Verfahren*) general para proporcionar a un concepto su propia imagen.<sup>13</sup> Si la imaginación se limitara — como cabría esperar— a producir

---

<sup>11</sup> Jocelyn Benoist denomina a la imaginación pura, al horizonte de la donación, el *a priori* del *a posteriori*. La raíz común ha de entenderse como la estructura desde la cual hay que pensar la tensión y separación radical entre sensibilidad y entendimiento, entre intuición y concepto. Por eso, como afirma Heidegger, no tiene patria. (Vid. *Kant el les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, pp 174 ss) Pasquale Salvucci, en su exhaustivo libro *L'uomo di Kant* (ed. cit. pág. 82 n.) interpreta la imposibilidad de comprender esta cercanía de la que habla el texto de Kant desde el punto de vista marxista según el cual “nosotros vivimos en el dualismo y en la diferencia que nos impide retornar a la unidad originaria” que la filosofía tiene la tarea de recuperar. El dualismo ante cuya superación retrocede Kant es el dualismo de la alienación.

<sup>12</sup> [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: § 26. Tr. Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B: 164] Estamos hablando todo el tiempo de la síntesis figurada o especiosa que la edición B opone a la síntesis intelectual, es decir, de la que tiene lugar sin la concurrencia del entendimiento y cuya labor determinante y espontánea la equipara con la imaginación productiva. Cfr. *ibid.* 151-152. Vid. Rudolf A. Makkreel, *op. cit.* cap. 1, en donde el autor señala las deudas que el Kant precrítico tiene con Wolff y sobre todo con la *Metafísica* de Baumgarten en cuanto a la función y los poderes atribuidos a la imaginación y cómo va abandonando esta influencia psicologista, basada en las leyes de asociación, en favor de una visión trascendental y hermenéutica de la imaginación a lo largo de su obra crítica.

<sup>13</sup> *Ibid.* A140/B179. Como afirma Eva Shaper en “Kant’s schematism reconsidered” (*Review of metaphysics*, 18:2, 1964, Dec., pp 271-272): *Schemata in general for Kant, and for many thinkers of his age, were something like plans or diagrams. For example, a blueprint for construction of a bridge stands midway between a general idea and its construction in steel, iron or wood. Schemata provides rules for construction, but have no simple image character or necessary pictorial resemblance. “Transcendental schemata” Kant reserves for the basic formal characteristics which whatever is thinkable must have when we think it in terms of categories (as he believes he has already shown we cannot help doing, if we are to think at all). Transcendental schemata, if we can define them at all at this stage, are therefore not themselves either general or class concepts, nor are they second-order rules; they are exhibitions of the*

imágenes, su actividad o su espontaneidad sería mucho menor; pero además produce esquemas, que son, no imágenes, sino procedimientos de adjudicación de imágenes o, como también se caracterizan, reglas de determinación de nuestra intuición<sup>14</sup> con relación a un concepto. Con el esquema podemos subsumir un triángulo que intuimos al concepto sensible puro de triángulo, un perro que vemos o recordamos al concepto empírico de perro, etc.<sup>15</sup> Estos son los ejemplos que Kant nos da antes de explicar la razón de por qué dice tan poco sobre este asunto —ya sospechábamos que no era solamente porque fuera seco y aburrido—:

*Este esquematismo de nuestro entendimiento es un arte oculto en la profundidad del alma humana, cuyo verdadero manejo (Handgriff) difícilmente le adivinaremos (abraten) jamás a la naturaleza para ponerlo al descubierto ante los ojos.*<sup>16</sup>

He aquí el motivo de que encontremos tan poco de lo que andamos buscando. En realidad es la naturaleza —y no nosotros— la que maneja la capacidad de juzgar. El trabajo de la imaginación es, como hemos visto unas páginas atrás, generalmente inconsciente; y si se torna consciente nunca es más que por una vez, de modo que, en estas condiciones, la imaginación nunca se puede volver una realidad ante los ojos. Posee el automatismo natural y la continua disponibilidad de lo que siempre tenemos a mano, de aquello cuya presencia siempre damos por descontada hasta que la echamos en falta, de lo que no se puede educar ni adiestrar,<sup>17</sup> sino solamente ejercitar. No estamos, pues, frente a un objeto: no estamos *ante* nada. Se trata de una facultad fundamental que consiste en acción y que nunca puede ser objetivada.<sup>18</sup> Estos son, de momento, los rasgos que hemos

---

*grounds for the application of second order rules (i.e., categories) to the given.* Habría que relacionar el diagrama que aquí se menciona con el monograma al que Kant se refiere en otro pasaje del que ya nos hemos ocupado anteriormente.

<sup>14</sup> *Ibid.* A141/B180

<sup>15</sup> “Nunca se insistirá bastante sobre el hecho de que el esquematismo (...) pone en discusión la independencia del pensamiento. El esquema temporal es, de hecho, la raíz (temporal) de la categoría, que, sin esquema, es, en el fondo, un puro *flatus vocis*”. (Pasquale Salvucci, *op. cit.* pág. 103)

<sup>16</sup> *Crítica de la razón pura* A141/B181

<sup>17</sup> *Vid.* las observaciones que hace Kant sobre la imposibilidad de educar el juicio y sobre la necesidad en la sección anterior a la que nos traemos ahora entre manos (A132/B171-A134/B173).

<sup>18</sup> Para otra interpretación del fragmento que acabamos de citar, véase E. Schaper, (*op. cit.* p. 281), que introduce una lectura heideggeriana del esquematismo según la cual solo podemos decir que construimos objetos en el mundo *not by being mind, but by being in time*. El ser en el tiempo sería la clave para entender la función medial de la imaginación tal como se pone de manifiesto en el esquematismo, como señala la autora refiriéndose precisamente al fragmento que acabamos de citar: *This is what was hidden as “real modes of activity” [of the schematism of our understanding] to which Kant referred, and*

obtenido al intentar plantearnos cuál es la fuente que actúa fuera de nuestro poder y de cuya acción son resultado tanto nuestra experiencia como nuestra conciencia; y todo esto sin perder de vista —aunque por el momento no podamos comprender en absoluto qué relación existe con todo esto— que su ideal es la felicidad.

Kant nos abandona apresuradamente en este problema, como hemos visto, no sin antes hacer una clasificación de los tres resultados en los que se traduce la síntesis, a saber: la imagen, el esquema de los conceptos sensibles (sean puros o no, por lo que agruparíamos aquí a los triángulos y a los perros que hemos mencionado antes) y el esquema de las categorías, que es el que a él en este contexto le interesa.<sup>19</sup> Cada uno es condición de posibilidad del anterior y va siendo cada vez más incongruente con él a medida que va alcanzando mayor universalidad,<sup>20</sup> como si desenfocara el objetivo de la cámara para abarcar un campo más amplio y perdiera por ello la nitidez del plano anterior. Ahora bien, lo que no es posible por más que se aumente la profundidad de campo es convertir el objetivo mismo de la cámara en objeto, traerlo ante los ojos, objetivarlo.

Pero no es este el único problema con el que nos estamos encontrando. También nos estamos dando cuenta de que el proceder sintético de la imaginación que estamos describiendo de hecho funciona en el terreno del conocimiento, con lo cual se nos va engrosando el problema de explicar por qué —también de hecho— *no* funciona en el terreno práctico. Sobre todo cuando, como hemos visto, no se trata de que haya que llevarlo a la acción, sino que parece consistir por sí mismo en acción, parece actuar de

---

*with which he grappled in this chapter. Otherwise imagination would be a Deus ex machina if ever there was one. It still is, of course, only a formula for the assertion that man does not confront the given manifold, then proceed to mold it, but rather that he is in it, in thoroughgoing relation already.* La única objeción que le tenemos que hacer a su interpretación es que traduzca *wahre Handgriffe* por *real modes of activity* perdiendo con ello las sugerencias de la expresión alemana, que puede significar manejo pero también mango o manija, referencias todas que ningún heideggeriano puede dejar de aprovechar. Más adelante (pág. 283) expresa este estatuto peculiar de la imaginación del que estamos hablando del siguiente modo, que suscribimos por completo: *In a way it is legitimate to say that the “third thing”, that which mediates between sense and understanding, is not a third faculty, imagination, not a third formal component, not even a “something” at all, but the given in its fittedness for sense and understanding taken jointly.* J. M. Young, en esta misma línea pero desde un punto de vista más psicologista, explica por qué Kant no incluye a la imaginación entre las facultades del conocimiento aludiendo a que solamente es una fuente subjetiva de conocimiento, y no objetiva, puesto que no añade ningún contenido, limitándose a identificar, construir e interpretar los datos sensibles como pertenecientes a una cosa (“Kant’s View of Imagination”, *Kant-Studien*, 79:2 (1988), pág. 140).

<sup>19</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787) A142/B181

<sup>20</sup> En el segundo de estos pasos aparece la inapreciable expresión “monograma”, cuyo uso ya hemos comentado anteriormente (*vid.* pág. 217 ss.). *Cfr. Ibid.* S. B:180. Bis: S. B:181, pasaje donde el esquema es denominado monograma de la imaginación pura de acuerdo con el cual y por el cual se producen todas las imágenes posibles.

una forma natural, inconsciente y automática. ¿Por qué, entonces, no hace lo mismo en el terreno práctico?

Sin embargo, no vamos a adelantar futuros problemas porque ya en el momento en que queremos pasar al uso práctico de la razón para desentrañar en este nuevo terreno la función de la imaginación nos encontramos con uno enorme. Consiste este en que los rasgos que hemos ganado hasta aquí como determinaciones de la imaginación nos llevan a esperar que continúe con esa acción sintética suya que recorre de parte a parte todo el paraje de su uso. Ello nos llevaría a analizar en qué modo la razón pura que habla en la ley moral ha de sensibilizarse y, viceversa, la sensibilidad ha de racionalizarse, para que sus lenguajes sean compatibles. La imaginación tendría que hacer otra vez de mediadora en este proceso, si es que queremos aplicar lo que hemos obtenido de la lectura de los fragmentos anteriores. Y, en efecto, como vamos a ver, hay todo un complejo proceso en la traducción de la ley moral en imperativo válido para nosotros que tenemos que explorar. Ahora bien, si es esto cierto, si en efecto la imaginación transita entre la razón y la sensibilidad, ¿cómo es posible que el ideal, que tendría que ser el que guiara todo este proceso, sea la felicidad, que ha sido expulsada de la filosofía moral?<sup>21</sup>

## Imaginación y razón práctica

Pero vamos a explorar este paraje sin adelantar dificultades, que ya irán éstas apareciendo por sí mismas. Nos corresponde analizar ahora en qué modo la razón se sensibiliza para hablarnos a nosotros, los hombres, y el papel que en este asunto juega la imaginación. Y uno de los hechos en los que esto acontece es en la formulación, en la proposición de fórmulas, lo que nos retrotrae a textos que nos han ocupado al comienzo de este trabajo. En una nota del prólogo de la *Crítica de la razón práctica* dice Kant que

---

<sup>21</sup> Heidegger nos guiará en nuestra exploración mediante la escueta sugerencia que nos regala en *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed.cit. pág. 159, pero después nos abandonará cuando nos encontremos ante el escollo del ideal, pues su ensayo transcurre por otros derroteros. Si, como él sugiere, *diese Wesensstruktur der Achtung in sich die ursprüngliche Verfassung der transzendentalen Einbildungskraft hervortreten läßt*, es decir, si accedemos a esa estructura que nosotros llevamos algunas páginas persiguiendo con mayor o menor fortuna, ¿cómo es posible que el ideal de esta imaginación trascendental sea precisamente la felicidad? He aquí el gran problema al que tenemos que enfrentarnos.



él nunca ha pretendido introducir un nuevo principio de la moralidad, y contrapone este intento al que sí le ha guiado y en el que ha conseguido éxito: obtener una fórmula de la moralidad.<sup>22</sup> Este hallazgo es importante. Antes de preguntarnos por qué, detengámonos en el hecho mismo y asombrémonos ante él. Pues, ¿no teníamos el *Faktum* de la razón, que era simple, claro y fácil para el entendimiento común? Ahora bien, si ya estamos en posesión del principio de la moralidad, ¿para qué buscamos su fórmula?

Una fórmula, tanto en matemáticas como en moral, especifica el procedimiento que hay que seguir para llevar a cabo una tarea (*eine Aufgabe zu befolgen*), siendo en nuestro caso esa tarea la acción exigida por el deber. La tarea es la que se impone a nuestra voluntad como un hecho, como el hecho de la razón que somos; la tarea es aquello que hay que hacer. Y lo que hace que no nos sea suficiente saber cuál es esa tarea y que andemos buscando el procedimiento para saber cómo ejecutarla, lo que hace imprescindible que accedamos a una fórmula, a un procedimiento de resolución, no puede ser otra cosa que aquel principio que actúa como contrapeso al peso de la ley moral: el principio de la felicidad.

Se trata de un asunto del que ya hemos hablado con anterioridad. El problema radica en que la razón vulgar se cultiva y esta cultura de la razón la lleva a la desorientación y a una dialéctica inadvertida. Aquí es donde aparece la necesidad de la filosofía. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* habíamos conocido de un modo provisional el principio de la moralidad y se nos habían adelantado unas fórmulas del mismo. El hallazgo no puede consolidarse hasta que no se haga una crítica de la razón práctica, necesidad en que concluye la mencionada obra. Ella misma tan solo señala la exigencia y adelanta posibilidades que tendrán que ser afianzadas con posterioridad. Y hace otra cosa: presenta el lado inquieto de la razón, su provisionalidad originaria, su transitoriedad. Se podría resumir el contenido de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* haciendo alusión a los títulos de sus tres apartados y considerando que la razón se presenta en ellos como lo transitorio. Es la razón misma la que se mueve, la que sobrepasa aquello que se le impone —la ley moral— en busca de su comprensión, de su formulación. La razón es en sí misma tránsito (*Übergang*), sobrepasamiento de lo dado, aunque en este caso lo dado sea un *Faktum*, algo que hay

---

<sup>22</sup> “Aquel que sabe lo que significa para un matemático una fórmula que determina con toda exactitud lo que hay que hacer para ejecutar una tarea (um eine Aufgabe zu befolgen) y que no permite el error no tendrá por algo insignificante y prescindible una fórmula que hace lo mismo en lo que respecta a todos los deberes en general”. [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: Vorrede (Kritik der praktischen Vernunft). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:8Fu.] De momento no vamos a entrar en la cuestión de si lo que encuentra son tres fórmulas o una sola, como aquí parece indicar.



que hacer, y no un *datum*. La razón está continuamente de paso. Este sobrepasar su origen partiendo en busca de la determinación o de la fórmula es precisamente aquello a que le obliga el aguijón del deseo de felicidad, como estamos viendo, un deseo que le hace pasar a través (*durchgehen*) de una serie de estaciones siguiendo un itinerario que ha de recorrer completamente si quiere alcanzar a cumplir la tarea que se le ha encomendado.

Volviendo a la fórmula misma, es comparada por Kant con las fórmulas empleadas en matemáticas —dice que las dos fórmulas hacen *lo mismo*—. <sup>23</sup> Las fórmulas sirven, en general, para preservarnos del error y para permitirnos alcanzar la exactitud. Especifican un procedimiento que es válido para todos los casos, bien sea porque esta validez universal se apoye en las condiciones *a priori* de toda intuición posible —en el caso de las matemáticas—, bien sea que se apoye en la razón como legisladora universal —en la moral—. En ambos casos la fórmula nos proporciona un criterio seguro y una certidumbre frente a la posibilidad de errar. Recordemos que en la moral esa posibilidad está comprendida como tal en la dialéctica que tiene lugar inadvertidamente y de modo natural cuando la razón práctica vulgar se cultiva. La fórmula de la moralidad será, entonces, el modo por el cual se pone remedio al extravío y la errancia de esta razón que ha abandonado la ingenuidad y ha ingresado en la cultura. La fórmula de la moralidad corona el esfuerzo de la filosofía práctica al dar expresión a ese principio de la moralidad que hasta la razón vulgar reconocía de manera inmediata.

Hasta aquí llegan las similitudes entre las fórmulas matemáticas y la fórmula de la moralidad. Y ahora nos encontramos con la gran diferencia, que es lo que más nos interesa: mientras la fórmula matemática se fundamenta en la intuición, de la que recibe todo su apoyo, la fórmula de la moralidad se presenta en todas sus modalidades como conduciendo por varios caminos precisamente a la intuición. Claro está que una fórmula de la moralidad no podría basarse en la intuición; pero lo que no resulta en principio tan claro es que la fórmula de la moralidad tenga que presentarse como un *camino hacia la intuición*. Para comprenderlo tenemos que leer despacio los textos:

<sup>23</sup> Sin embargo, en la “Disciplina de la razón pura” ya nos advertía Kant de la diferencia entre el método filosófico y el matemático (A713/B741) y de sus diferentes tipos de demostración (A734/B762-A735/B763). Sobre la sorprendente proximidad entre matemática y moral véase el artículo de María José Callejo Hernanz “Matematica e morale. Proposta di un punto di partenza per l’esame del »malintenso« sull’imperativo categorico” en Juan Manuel Navarro Cordón y Luigi Ruggiu (eds.), *op. cit.*, en el que se insiste más bien en la proximidad de estas dos ciencias racionales basándose en textos como el de A476/B505.

*Los tres modos de representar el principio de la moralidad que han sido introducidos solo son en el fondo otras tantas fórmulas de la misma ley, cada una de las cuales reúne en sí a las otras dos. Pero con todo hay en ellas una diferencia, que es ciertamente antes subjetiva que objetivamente práctica, es decir, que busca acercar una idea de la razón a la intuición (según una cierta analogía) y por medio de ella al sentimiento.*<sup>24</sup>

La diferencia entre las tres fórmulas tiene como finalidad aproximar la ley a la intuición y, en último término, al sentimiento. Cómo es esto posible Kant no nos lo aclara directamente, sino que a continuación, en lugar de referirse a estas facetas sensibles — como estábamos esperando—, pasa a relacionar las tres fórmulas con las categorías de la cantidad, es decir, con tres facetas del entendimiento. Y así nos enteramos de que la ley universal de la naturaleza tiene que ver con la categoría de unidad, el fin tiene que ver con la multiplicidad y el reino de los fines con la totalidad. Al mismo tiempo se ponen en juego los conceptos de forma, materia y determinación completa respectivamente. No olvidemos que las categorías son los conceptos del entendimiento que proporcionan unidad a la síntesis de la intuición operada por la imaginación, proceso del que ya hemos hablado anteriormente.<sup>25</sup> De manera que de una idea de la razón hemos transitado a las categorías de la cantidad y, por medio de ellas, a tres tipos suministrados por sendas fórmulas. Estos tres tipos —naturaleza, fin y reino de los fines—, en su multiplicidad, consiguen que la razón tenga acceso a nuestra voluntad o consiguen dar entrada a la razón, en la medida en que esto es posible.<sup>26</sup> Kant recomienda que para el enjuiciamiento

---

<sup>24</sup> *Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen.* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:436]

<sup>25</sup> *Vid. Crítica de la razón pura* A79/B104

<sup>26</sup> “La marcha (*Fortgang*) transcurre aquí como a través de las categorías de la unidad de la forma de la voluntad (de la universalidad de la misma), de la multiplicidad de la materia (de los objetos, esto es, de los fines) y de la totalidad del sistema de las mismas. Pero es mejor proceder en el enjuiciamiento moral siempre de acuerdo con el método estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: actúa según la máxima que pueda convertirse al mismo tiempo en ley universal. Pero si se quiere al mismo tiempo dar acceso (*Eingang*) a la ley moral, entonces es muy provechoso conducir a la misma acción por los tres conceptos mencionados y aproximarla de ese modo, tanto como se pueda (*so viel sich thun läßt*), a la intuición”. [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:437] Tal vez haya que tomarse en serio, en ausencia de otras indicaciones por parte de Kant, el hecho de que sea la diferencia misma entre las tres fórmulas, es decir, el que las tres sean diferentes, la que sirva para aproximar la ley al

(*Beurtheilung*) se utilice como guía el imperativo categórico en su fórmula general; pero cuando se trata de dar entrada (*Eingang*) a la razón en el sentimiento y en la intuición conviene perderse un poco (*Fortgang*) por las categorías y los tipos que acabamos de exponer, es provechoso abandonarse entre conceptos que tal vez puedan servir como contrapartida de las imágenes que nos presenta una imaginación que quiere enredarnos en su dialéctica. El método de acceso de la razón<sup>27</sup> consiste precisamente en relacionar la ley moral con la dimensión sensible del hombre, con esa misma dimensión sensible cuya poderosa fuerza le había hecho caer en la dialéctica y la había extraviado, con el objetivo puesto en que la voluntad sea transitable (*durchgänglich*) completamente para la ley moral. Se trata, en definitiva, de que el hombre, que está constituido por esta dimensión sensible, tome interés en la razón; y esto se consigue, en cierta medida, llevándole por los mismos caminos por los que discurre el conocimiento, unos caminos que le resultan familiares y por los que sí puede orientarse.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la imaginación? Aunque en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant no es muy explícito en este sentido, en la Típica del juicio puro práctico de la *Crítica de la razón práctica* sí es taxativo: la imaginación no tiene ninguna función en este negocio, sino que los conceptos que hemos visto son proporcionados por el entendimiento.

*A la ley natural, como aquella a la que están sometidos los objetos de la intuición sensible como tales, ha de corresponder un esquema, esto es, un procedimiento universal de la imaginación (exponer a priori a los sentidos el concepto puro del entendimiento al que la ley determina). Pero bajo la ley de la libertad (una causalidad no condicionada sensiblemente) y, por lo tanto, bajo el concepto de bien incondicionado, no puede ponerse*

---

sentimiento. Se trataría de un asunto meramente formal, o más formal todavía que las fórmulas mismas: si en el seno de la fórmula aparece la diferencia en cuanto tal —sin reparar ahora en qué diferencia sea esta—, la pura diferencia, esto mismo ya aproxima la ley al sentimiento, que es el ámbito de la diferencia y la multiplicidad.

<sup>27</sup> Se puede decir que con el hallazgo de estas fórmulas se consigue el objetivo propuesto en la primera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Por eso incluso la sabiduría —que consiste más bien en el hacer y omitir que en el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para proporcionar a su precepto entrada (*Eingang*) y duración.” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:405] En este sentido la Típica, “modo transformado del esquematismo, trata de mostrar la necesidad de aplicar a acciones que acontecen en el mundo de los sentidos (y en este sentido pertenecen a la naturaleza) una ley de la libertad. La ley moral como ley de la libertad está en la necesidad, en su determinación de la voluntad, de un *tipo*, que le es ofrecido a la razón por el entendimiento, de modo que la ley pueda no solo ser aplicada, sino *expuesta en concreto* (*dargestellt*) en objetos de los sentidos.” (Juan Manuel Navarro Cordón: “Kant: sendas de la libertad“, en Javier Echeverría (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración*, T II, *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, v. 21, Trotta-CSIC, Madrid 2000, pág. 293)

*ninguna intuición, ni por tanto ningún esquema para su aplicación en concreto. Por consiguiente, la ley moral no tiene otra facultad de conocimiento mediadora para su aplicación a objetos de la naturaleza que el entendimiento (no la imaginación), el cual puede poner bajo una idea de la razón como ley para la facultad de juzgar, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero una que pueda ser expuesta en concreto en objetos de los sentidos, por lo tanto, una ley natural, pero solo de acuerdo con su forma; y por eso podemos denominarla el tipo de la ley moral.*<sup>28</sup>

La facultad intermediaria ya no es la imaginación porque no se trata ahora de conectar los conceptos con la forma de la intuición, con el tiempo, como pasaba en los esquemas, sino de conectar una ley que ya nos viene dada —la ley moral— con otra perteneciente a otro ámbito distinto pero que ya tenemos constituida —la ley natural— y que hemos de considerar como símbolo suyo. Tampoco es necesario hacer ninguna síntesis de la diversidad, pues ahora todo habla el lenguaje homogéneo de la universalidad. Los esquemas no tienen aquí, pues, ninguna función.<sup>29</sup> No obstante, lo que acabamos de leer en la *Crítica de la razón práctica* solo es válido para el primero de los tres tipos, que es el único que se trata en esta obra. ¿Qué ocurre con los otros dos? ¿Necesitaremos la función sintética de la imaginación para tratar con el concepto de fin y con el de reino de los fines? ¿Caeremos con ello en el misticismo contra el que nos previene en este capítulo? Por otra parte, tampoco se entiende bien cómo se lleva a cabo el acercamiento a la intuición y, en último término, al sentimiento del que nos hablaba la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, si no es por medio de la

---

<sup>28</sup> *Dem Naturgesetze als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung als solche unterworfen sind, muß ein Schema, d.i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen), correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität) mithin auch dem Begriffe des unbedingt Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.* [Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kapitel: Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:69]

<sup>29</sup> Cfr., no obstante, J.R. Silber („Der Schematismus der praktischen Vernunft“, en Kant-Studien 56:3/4, 1966), que defiende que en la razón práctica no hay esquemas porque no hay, de hecho, relación entre la diversidad de las inclinaciones y la ley moral, pero lo que sí hay es la obligación de *hacer* o construir esquemas, es decir, de hacer conmensurables la ley moral y el orden del tiempo. En el apartado siguiente intentaremos mostrar algo similar a lo que él defiende pero aplicado a la síntesis de la felicidad.

imaginación, aunque tampoco en esta obra se nos dijera nada de su función. Y por si estas diferencias tan desconcertantes entre una obra y la otra no nos trajeran suficientes dificultades, nos encontramos todavía con otro en la Típica: que la felicidad puede funcionar como tipo tan bien como la ley natural siempre que se convierta a su vez en ley natural universal.

*[El empirismo de la razón práctica]... pone los conceptos prácticos del bien y del mal en consecuencias de la experiencia (de la llamada felicidad), si bien es verdad que esta y las interminables consecuencias beneficiosas de una voluntad determinada por el amor propio, si esta se convirtiera a sí misma al mismo tiempo en ley natural universal, puede servir efectivamente como tipo enteramente a la medida (ganz angemessen) para el bien moral, aunque no sea uno con él.*<sup>30</sup>

Pero si esto es así, si cualquier legalidad natural puede funcionar como tipo de la legalidad moral, incluida aquella que tiene principios contrarios, la típica se revela cuanto menos como inútil si no como perjudicial para la clarificación de la tarea que teníamos entre manos, a saber, la de la ejecución de la ley moral. Si la fórmula de la felicidad es equivalente, en este respecto, a la fórmula de la naturaleza, si las dos son intercambiables, no encontraremos una ayuda, sino más bien un peligro, en la sensibilización de la razón. Esto por una parte. Pero, por otra parte, no deja de sorprendernos esta inopinada aparición de la felicidad en una sección en la que le ha sido negado todo papel a la imaginación y se acaba de afirmar taxativamente, como hemos visto, que, en lo que a los tipos se refiere, el que tiene la palabra es el entendimiento y sus conceptos. ¿Habría que pensar que el de la felicidad es otro concepto suministrado por el entendimiento, al menos cuando se concibe como una felicidad convertida en ley natural universal? Pero, ¿es que acaso puede resultar una ley universal del amor propio? Esta posibilidad hablaría en contra de todo el discurso que nos lo presentaba como indeterminado, como indefinible, como mudable; pero sobre todo hablaría en contra de los propios términos que estamos empleando, pues si es amor propio (*eigen*) no puede ser al mismo tiempo universal. No obstante, una cosa sí concuerda en todo este embrollo: cuando se menciona la felicidad se menciona al mismo

<sup>30</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:70

tiempo la síntesis —la interminable cadena de consecuencias— y en esto sí podemos reconocer a la imaginación.

En el último párrafo de la observación al §4 de la *Crítica de la razón práctica* encontramos el texto que sirve para aclararnos esta aparición de la felicidad como tipo imposible:

*Por eso es extraño cómo, porque el deseo de felicidad es universal —y con él también la máxima por la que todos lo ponen como fundamento de determinación de su voluntad—, ha podido llegar a la mente de algunos varones (Männer) de entendimiento dar esta última por una ley práctica universal. Pues si toda otra ley natural universal hace que todo concuerde, en este caso, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, se seguiría de ello precisamente lo más expresamente contrario de la concordancia, la contradicción más grave y la aniquilación completa de la máxima misma y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar), el cual, si bien es cierto que puede ajustarse (sich vertragen) casualmente a las intenciones de otros, que ellos dirigen de igual modo a sí mismos, no es ni mucho menos suficiente como ley, porque habría que hacer un sinfín de excepciones ocasionales no determinadas que no podrían ser abarcadas en una ley universal.*<sup>31</sup>

Después de hacer un par de chistes sobre esta armonía que consistiría en que cada uno buscara su propio interés, Kant describe lo que se ha llamado la guerra hobessiana de las inclinaciones poniéndolo en relación con la política.<sup>32</sup> La causa de esta guerra de todos contra todos que tiene lugar en nuestro interior es que las inclinaciones, como sabemos, no solamente son contrarias entre las diversas personas, sino también en el seno de una misma, y esto hace que sea “absolutamente imposible” encontrar una ley que las haga

---

<sup>31</sup> *Ibid.* Kapitel: § 4. Lehrsatz III. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:28.

<sup>32</sup> Vid. Otfried Höffe (*Hsgr*): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pág. 74 ss. Para el autor hay en Kant una prioridad de la perspectiva política, desde la que se muestra cómo y por qué no se pueden universalizar ciertas máximas para posteriormente aplicar este descubrimiento a la moral: *In der Regel wird die Verallgemeinerung nur in sozialer Perspektive verstanden, als einer Personenverallgemeinerung, die Kant in der negativen Form vornimmt: daß eine Maxime für alle Personen sich entweder nicht wollen oder nicht denken läßt. Der zweite Absatz der Anmerkung korrigiert dieses Verständnis, da er von den empirischen Bestimmungsgründen sagt, sie taugen nicht nur zu keiner allgemeinen äußeren Gesetzgebung, sondern auch “eben so wenig zur inneren”.*



concordar a todas. Kant recurre al tipo de la ley natural para desechar esta ley imposible de la felicidad que a algunos varones preclaros se les ha ocurrido alguna vez considerar. Pero también recurre, en este valioso pasaje, a un tipo nuevo que es el de la ley política. Solo se podría discutir si la felicidad podría ser una ley moral si previamente fuera legal en sí misma y consigo misma, si se sometiera a un contrato (*Vertrag*) que, más allá de la pura casualidad, la hiciera concordante consigo misma y le permitiera vivir en un espacio que no fuera un permanente estado de excepción.

En definitiva, la típica nos ha mostrado cómo es necesario bajar a la tierra, en alguna medida, a la ley moral para asentarla entre los hombres. Para ello es necesario suministrar fórmulas de la ley moral. Las fórmulas exponen la ley moral por medio de una analogía que nos la vuelve más familiar, pues tiene que ver de alguna manera con la sensibilidad. No obstante, no se refieren al tiempo, como los esquemas, sino a la legalidad: una legalidad diferente a la moral que tiene que ver con los sentidos porque es la legalidad de la naturaleza sensible. Este procedimiento es el que funciona en el primero de los tipos ofrecidos por Kant y que está presente tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*. Nada sabemos en estas dos obras de cómo funciona este mecanismo en el caso de las otras dos fórmulas: las que corresponden a los conceptos de fin y de reino de los fines. En la *Crítica de la razón práctica* Kant parece haber renunciado a ellas,<sup>33</sup> con lo que ha perdido la sistematicidad que el conjunto de los tres presentaba —y que era tan sugerente— al tiempo que nos deslizaba esa observación tan inquietante a partir de la cual empezamos a pensar en la felicidad como en una especie de tipo usurpador o de simulacro típico. Buscando entenderlo nos hemos encontrado con que los tipos proliferan, pues pasamos con facilidad de la ley natural a la ley política como tipos de la ley moral. En cuanto al asunto principal que estábamos buscando, a saber, la función de la imaginación en la típica, no nos llevamos ninguna idea clara, pues, aunque se hable en ocasiones de síntesis, la facultad que se menciona es el entendimiento, y no la imaginación. Se le niega, pues, a la imaginación su labor mediadora, lo que tiene relación con el hecho de que la sensibilidad,

<sup>33</sup> Gerhard Krüger sugiere que la razón por la que son eliminadas es que para que haya un tipo, es decir, para que la ley moral se exponga a sí misma, ha de plantearse una referencia de la ley a un concepto del entendimiento que pueda ser expuesto intuitivamente. El concepto de naturaleza pertenece a la intuición pura, mientras que los otros dos —fin en sí y autonomía— no aportan una legitimación correspondiente y por eso son eliminados. La exposición de la ley moral es, a su juicio, necesaria —hasta el punto de constituir el problema fundamental de la filosofía práctica— en razón de la constitución discursiva del entendimiento humano. (*Critique et morale chez Kant, traduit par M. Regnier, préface d'Eric Weil*, Paris, Beauchesne, 1961, pp. 106-111)



aunque se anuncie, nunca aparezca directamente. El mecanismo que podemos observar, no obstante, sí corresponde con el de la imaginación trascendental de la *Crítica de la razón pura* en el que nos hemos detenido hace unas páginas, pues consiste en poner juntas instancias pertenecientes a facultades diferentes y transitar de la una a la otra de manera que se generen imágenes que actúan como símbolos. De modo que podemos decir que, aunque Kant se empeñe en marcar las diferencias entre el esquematismo y la típica, lo que para él es un modo de marcar distancias con respecto al empirismo moral, se trata de procesos paralelos y que se tienen que poner en relación —en cuanto tales procesos, no en cuanto a sus resultados— con la función sintética de la imaginación trascendental. Y la breve aparición de la felicidad como tipo atípico no hace sino confirmar esto que estamos diciendo, pues en el fondo ya sospechábamos que el ideal de la imaginación tenía que hacer aunque solo fuera un guiño en este terreno en el que no dejamos de hablar de la imaginación.

En la Teoría de la virtud de la *Metafísica de las costumbres* volvemos a encontrar el concepto de fin<sup>34</sup> utilizado como núcleo fundamental de toda esta parte de la obra, pero sin mencionar siquiera el concepto de tipo, ni mucho menos el de esquema, ni hablar de la imaginación (lo cual a estas alturas no puede extrañarnos). Se define el fin en general como “un objeto del arbitrio de un ser racional por medio de cuya representación éste es determinado a una acción encaminada a producir ese objeto”<sup>35</sup> y se utiliza este concepto de fin como característico de la teoría de la virtud en contraposición al de deber, que es el característico de la teoría del derecho. El concepto de deber es únicamente formal y no implica sino una coacción externa, mientras que el concepto de fin es material e implica una coacción interna o autoacción que salvaguarda la libertad, puesto que carece de sentido que exista una coacción externa en aquello que el individuo se propone como fin. De ahí que las dos partes de la *Metafísica de las costumbres* se valgan de estos dos tipos

---

<sup>34</sup> El tipo utilizado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no es exactamente el de fin en general, sino el de uno mismo y la humanidad como fin (no *Zweck*, sino *Selbstzweck*). Para una exposición de la segunda fórmula del imperativo categórico, véase el artículo de Friedo Ricken: „Homo noumenon und homo phaenomenon“ en Otfried Höffe (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, en el que estudia la aproximación entre la filosofía moral y la Antropología por medio de esta fórmula: *Der Hinweis auf der Menschheit hat eine psychagogische und homiletische Funktion; er soll Gefühle wecken, welche dem Sittengesetz „Eingang verschaffen“* (pág. 437). En realidad el concepto de *Selbstzweck* propone un *Leerstelle* que solamente podemos llenar mediante conceptos proporcionados por la Antropología, esto es, por conceptos empíricos, por lo que, si tuviéramos que usar la terminología de la *Crítica de la razón pura* (B3), tendríamos que afirmar que la fórmula de la finalidad no es pura *a priori*, sino meramente *a priori*.

<sup>35</sup> *Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird.* — [Die Metaphysik der Sitten (1798). Kapitel: I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:381.]

para exponer sus imperativos. Ahora bien, lo interesante aquí, en el reencuentro con este tipo, es el modo en que se justifica su introducción:

*La teoría del derecho estaba relacionada meramente con la condición formal de la libertad externa (mediante la concordancia consigo misma cuando sus máximas eran convertidas en leyes universales), esto es, con el **derecho**. La ética, por el contrario, proporciona una materia (un objeto del libre arbitrio), un **fin** de la razón pura que al mismo tiempo se representa como fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para los hombres.— Pues como las inclinaciones sensibles nos inducen a fines (como materia del arbitrio) que pueden ser contrarios al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia de otro modo que —de nuevo— por medio de un fin moral contrapuesto, que, por ello, tiene que ser dado a priori con independencia de la inclinación.*<sup>36</sup>

Aquí vemos claramente que el fin ya estaba dado y era sensible. Y lo reconocemos: es el fondo, el poso, el remanente de las inclinaciones que siempre están ahí. En esta situación que es la nuestra a la razón solo le queda una opción: contrarrestar la influencia de este fin mediante la proposición de otro. Se trata de utilizar las mismas armas que la sensibilidad, de aprender a jugar en su terreno, con sus instrumentos. La razón organiza la defensa del único modo que le queda: oponiendo al fin sensible un fin que es debido. Pero en cualquier caso se trata de una re-acción de la razón, de un segundo movimiento, de una toma de posición frente a una posición ya tomada de antemano y dominada por las inclinaciones. Aunque no se nos hable para nada de fórmulas, esquemas ni tipos, reconocemos aquí, en este fragmento, lo que ya habíamos leído en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, puesto que toda esta maniobra defensiva de la razón obedece a la necesidad de proporcionar influencia a sus mandatos,

<sup>36</sup> *Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d.i. mit dem **Recht**, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d.i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß. [Ebd. S. VI:380. Bis: S. VI:381]*

de darles entrada, de hacerlos accesibles en esa situación de partida en que las que tienen la palabra son las inclinaciones.

Si desde aquí retrocedemos a la Teoría del derecho, la relación con la intuición aparece explicada del siguiente modo:

*La ley de una coacción recíproca acorde necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal es en cierto modo la construcción de un concepto, esto es, la exposición del mismo en una intuición pura a priori según la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de igualdad de acción y reacción.*<sup>37</sup>

A semejanza de lo que ocurre en matemáticas, donde es necesario construir el concepto en la intuición pura para extraer de ahí las propiedades del objeto, que no pueden extraerse de su mero concepto, en este ámbito también necesitamos construir el concepto en la intuición, exponerlo en la intuición para acceder a sus propiedades. De modo que una ley universal de la naturaleza, la de igualdad de la acción y la reacción, nos sirve de tipo de la coacción recíproca que nos hace falta para entender lo que es el derecho. Más adelante Kant incluso admite que “la razón ha cuidado de proveer en lo posible también al entendimiento con intuiciones *a priori* para construir el concepto de derecho”, y alude a lo recto (o derecho), lo curvo y lo oblicuo. Aquí la referencia aún más cercana a la intuición y a la construcción nos hace recordar la función de la imaginación trascendental, que tampoco ahora es mencionada.

En definitiva, Kant recurre a lo largo de su obra a lo que hemos decidido llamar aquí tipos. En la Teoría del derecho y en la *Crítica de la razón práctica* recurre a la ley universal natural; en la Teoría de la virtud recurre al concepto de fin; en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y en los escritos sobre filosofía de la historia y sobre política recurre al de comunidad o reino de los fines,<sup>38</sup> que ya quedó definido en la

---

<sup>37</sup> *Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d.i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen des Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. [...] so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs so viel möglich zu versorgen.* [Ebd. Kapitel: § E. Das stricte Recht [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:232. Bis: S. VI:233]

<sup>38</sup> Vid. por ejemplo, *La religión dentro de los límites de la mera razón* 3ª parte, 1ª sección, 2 y Si el género humano se encuentra en progreso constante hacia mejor, 8 para entender la imagen de comunidad

misma *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como una unión sistemática (*systematische Verbindung* o *Verknüpfung*) de distintos seres racionales mediante leyes universales.<sup>39</sup>

Esta división de los tipos atendiendo a la modalidad de la investigación parece estar en concordancia con la partición de las tres cuestiones que interesan a la razón: la ley natural es el tipo de lo que puede saberse, de la objetividad, de lo formal, de aquello que puede universalizarse de modo estricto, de lo que —como el derecho— ha de adquirir la misma necesidad y unidad que el saber científico, y la que corresponde al pasado; el fin es el tipo de lo que ha de hacerse, de la moral, de la subjetividad, de la conciencia, de la materia, de lo humano, de lo que admite excepciones, del presente; el reino de los fines es el tipo de lo que nos cabe esperar, de la intersubjetividad, de la religión y la política, de la totalidad sistemática, de la historia, del futuro. Se trata de tres imágenes o figuras análogas a la ley moral, de tres símbolos suyos, obtenidas por un procedimiento metafórico que percibe lo semejante y nos presenta una imagen plausible para el concepto. Se obtienen de una misma matriz: de aquella fuente de donde surgían, no tanto las imágenes, como el procedimiento para adjudicar imágenes a los conceptos. Y tienen una misma finalidad: aproximar la razón o el entendimiento a la sensibilidad, en donde por principio nos situamos, y orientarnos en esta situación.

*Por elevados que podamos situar nuestros conceptos y por mucho que los podamos abstraer de la sensibilidad, siempre hay representaciones imaginativas (bildliche Vorstellungen) que penden de ellos y que están propiamente determinadas para hacer útiles para la experiencia a los que no han sido extraídos de ella. Pues ¿cómo podríamos dar sentido y significado a nuestros conceptos si no los subsumiéramos bajo una intuición (que en último término siempre tiene que ser un ejemplo de alguna experiencia posible)? Si después apartamos de esta acción del entendimiento la mezcla de imágenes, en primer lugar de la percepción casual mediante el sentido y luego incluso de la intuición sensible pura en general, entonces queda aquel concepto*

---

ética y política respectivamente. En la primera de estas obras aclara que la Iglesia constituye el esquema o representación visible de un reino de Dios invisible sobre la tierra. [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: 2. Abtheil. Historische Vorstellung [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:131.]

<sup>39</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:433.

*puro del entendimiento cuya extensión está ahora ampliada y que contiene una regla del pensar en general.*<sup>40</sup>

Pues bien, hemos visto cuáles son las representaciones imaginativas que están adheridas a la idea de la ley moral, la más elevada. Y también hemos comprobado cómo tienen la función de hacerla traducible para nuestra experiencia y, por tanto, de hacerla útil para el uso práctico de la razón, si es que esta expresión no habría que considerarla un pleonismo. Kant da un poco más adelante en este mismo escrito un ejemplo de cómo hacer utilizable el concepto mismo de orientación que él está introduciendo llevándolo del ámbito geográfico al espacial y al temporal y de ahí, posteriormente, al del pensamiento. Se trata de una suerte de metaejemplo de lo que significa orientarse. El objetivo último de la orientación en el pensamiento es servir al sano entendimiento común en contra de los argumentos dialécticos de los que ya nos hablaba la *Fundamentación*: “a la razón especulativa no se le concederá nada más allá de la ocupación de purificar de contradicciones los conceptos de la razón común y de defender a las máximas de una sana razón contra sus propios ataques sofísticos”.<sup>41</sup> Y para este servicio es necesario proceder desde las representaciones imaginativas, que nos hacen dar sentido al concepto, hacia el concepto purificado, que, a partir de ese momento, ya nos puede servir de brújula o *Wegweiser*. Así, dando un rodeo por los tres tipos que hemos analizado es como únicamente podemos defender a la ley moral de los ataques sofísticos y prepararla para que nos pueda servir de guía que sabe el camino, de instrumento de orientación.

Vayamos ahora brevemente a otra aparición de la imaginación en el contexto de la razón práctica: el sentimiento de respeto. Ya hemos analizado en otra parte de este trabajo

---

<sup>40</sup> *Kleine Schriften* (1782-1800). Kapitel: Was heißt: Sich im Denken orientieren?. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:133. Sarah Gibbons afirma que *these 'imaginal notions' clearly recall the schemata, although Kant here takes their function to be much broader than that of schemata in the application of categories to the material supplied for empirical intuition* (op. cit. pág. 176). La autora, en lugar de analizar la típica, como hemos hecho aquí, retorna al papel de la imaginación en el uso práctico de la razón dando un rodeo por el juicio reflexionante y la teleología, pero llegando, como vemos, a resultados similares.

<sup>41</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:134. De nuevo acudimos a Sarah Gibbons: *Although Kant insists that reason orients itself through its own felt needs, the actual procedure of orientation involves thinking through analogies to concepts and relations found in experience, thus through a procedure similar to schematizing. Imagination thus operates in the service of reason and its felt needs. Indeed, the significance of feeling to orientation suggest a parallel with the felt harmony between imagination and understanding found in aesthetic experience.* (op.cit. pág. 179). *Felt need* es la traducción al inglés de *Gefühl des Bedürfnisses*, un sentimiento que Kant aclara en una nota que está provocado por la visión que tiene la razón de su propia carencia (*Mangel*) y que es comparable en esto al sentimiento de respeto, del que vamos a ocuparnos en seguida.

el concepto de resorte. Y, por otra parte, contamos con la escueta sugerencia de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*<sup>42</sup> que considera que la estructura del respeto pone de relieve la constitución originaria de la imaginación trascendental, pues en ella aparecen los dos polos que encontrábamos en el conocimiento: por una parte, la receptividad pura del sentimiento considerado, no empíricamente, sino como una estructura fundamental del sí mismo moral, y, por otra parte, la espontaneidad pura de la libre imposición de la ley. Nosotros ya habíamos encontrado una estructura de mediación entre la sensibilidad y la ley moral en nuestro análisis, habíamos visto cómo había que ir al depósito de la sensibilidad a buscar las pesas que el entendimiento distribuiría después en la palanca con el fin de poner en movimiento la voluntad. También habíamos encontrado en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* consejos para elevar el ánimo de manera efectiva, que había de ser una manera paulatina, siguiendo un recorrido de los deberes estrictos a los meritorios, en un orden que nos recuerda al que acabamos de ver en los tipos; todo ello teniendo en cuenta que las fuerzas con las que cuenta nuestra voluntad finita son limitadas y necesitadas de resortes. A falta de una indicación expresa en los textos kantianos, no nos atrevimos a relacionar esta mediación con la imaginación. Sin embargo, ahora, según vamos descubriendo algo de su naturaleza, comprobamos que no puede ser otra instancia la que ponga en relación la ley moral con el sentimiento, la que haga que tomemos el necesario interés en la acción moral, la que nos la acerque y nos haga comprometernos con ella.

En el apartado “De los resortes de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica* Kant remite constantemente a ejemplos y a imágenes o prototipos, como el del burgués común de condición baja ante el que se inclina mi espíritu, cuyo “ejemplo coloca delante de mí una ley que humilla mi presunción cuando la comparo con mi comportamiento”, y que me infunde respeto cuando “veo ante mí probado por la acción” que la ley es hacedera.<sup>43</sup> El desconocimiento es aquí una ventaja, pues precisamente el hecho de que yo no sepa las imperfecciones que tiene ese hombre lo convierte en un objeto de veneración, pues es capaz de proporcionarme una medida (*Maßstab*), una imagen con la cual yo puedo medir mi acción. El caso ejemplificado por Voltaire representa una vuelta de tuerca más, pues ahora no se trata ya del desconocimiento de la imperfección, sino de un conocimiento cierto al que la persona cultivada decide no hacer

<sup>42</sup> Cfr. ed.cit. § 30.

<sup>43</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:77.

caso porque enturbiaría la imagen que él se ha propuesto imitar.<sup>44</sup> En un caso, pues, tenemos que el respeto surge cuando se pone ante nuestros ojos una acción comparada con la cual las nuestras no valen nada, aunque esa acción tenga imperfecciones (que preferimos ignorar). En el otro, el respeto que se tenía resiste a la certeza de esas imperfecciones en favor de una estrategia que por encima de todo lo que quiere preservar un modelo, un ejemplo que nos humille. En todo este negocio de *docta ignorancia* está en juego el tributo (*Tribut*) que le damos, queramos o no, al mérito, a un mérito que no importa si existe o no en la experiencia, pero que necesitamos suponer como objeto en la ocupación y oficio (*Geschäft und Beruf*) en que nos hemos envuelto, en que nos hemos comprometido, que es el de su imitación. La función de la imaginación consiste, precisamente, en poner las condiciones para que podamos hacer de la imitación del ejemplo —y no directamente de la ley moral— un deber “en cierta medida” (*gewissermaßen*), un sustituto del deber primordial más adecuado a nuestras febles fuerzas.

Pues bien, en esta estrategia es fácil reconocer la impronta de la imaginación trascendental, que produce una imagen y la conserva con la finalidad de, como decía Heidegger, servir de mediación entre la ley moral y la sensibilidad. Lo que se trata de poner ante nuestros ojos para rendirle tributo no es nada empírico, como hemos visto, puesto que la experiencia no lo hace variar, sino una imagen originaria que, sin dejar de ser sensible, no es comparable con ningún individuo en concreto, sino que es síntesis de la multiplicidad, expresión de la universalidad y matriz de imágenes sensibles. En efecto, como veremos en el apartado siguiente, cuando lleguemos a analizar el fenómeno de lo sublime, sería imposible formar una imagen del deber, pues lo absoluto no admite exposición. De ahí que los ejemplos que la imaginación busca para mover a respeto tengan siempre los pies de barro, un barro que se quiere ignorar.

Cuando nos enfrentemos con el sentimiento de lo sublime vamos a ver cómo ahí, en ese contexto de la *Crítica del Juicio*, Kant no tiene inconveniente en presentar a la imaginación directamente y en hacer un análisis fenomenológico de lo sublime que coincide con el del respeto.

---

<sup>44</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:78.



## Imaginación y belleza

Tenemos que pasar ahora al terreno de la otra facultad del espíritu, al sentimiento de placer y displacer, para estudiar en él cómo se comporta la imaginación, es decir, cómo lleva a cabo aquí su trabajo sintético cuando su finalidad no es el conocimiento ni tampoco el familiarizarnos a nosotros con la ley moral, sino el puro goce de la representación, un placer desinteresado y que se postula universal y necesario porque su fundamento yace en lo más profundo de la estructura de nuestras facultades.

Es aquí donde encontramos a la imaginación “en su casa”, es decir, ejerciendo su función con absoluta gratuidad, y, por tanto, donde podemos reconocer algunas de las características que anteriormente hemos ido descubriendo funcionando ahora con toda espontaneidad y sin servilismo alguno a otros intereses. Lo que en la esfera del conocimiento se producía, como hemos visto, inconscientemente, ahora se produce por sorpresa, inopinadamente. Si queremos decidir qué modo de conciencia sustenta el juicio de gusto, “de qué modo nos hacemos conscientes del acuerdo recíproco y subjetivo de las facultades del conocimiento entre sí en el juicio de gusto, si estéticamente, solo mediante el sentido interno y la sensación, o intelectualmente, mediante la conciencia de nuestra actividad intencionada con la cual las ponemos en juego”,<sup>45</sup> tendremos que decidimos por la primera de las dos posibilidades y entonces tendremos asimismo que reconocer que hemos ahondado un paso más, pues en el conocimiento ya habíamos visto que la actividad de la imaginación tampoco era intencionada ni consciente. Ahora encontramos un grado aún menor de conciencia, o un nuevo espesor de la inconsciencia, porque la actividad de la imaginación no conduce a un concepto ni tampoco lo presupone, sino que opera dentro de su naturaleza, en la más absoluta ceguera, en la lejanía de los conceptos; “y de una relación que no pone a su base ningún concepto (la de las facultades de representación para el conocimiento en general) no es posible tampoco ninguna otra

---

<sup>45</sup> *...auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Übereinstimmung der Erkenntnißkräfte unter einander im Geschmacksurtheile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellectuell durch das Bewußtsein unserer absichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.* [Kritik der Urtheilskraft (1790). Kapitel: § 9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:218]

conciencia que por la sensación del efecto que consiste en el juego aligerado de las dos fuerzas del espíritu (la imaginación y el entendimiento) vivificadas por el acuerdo recíproco”.<sup>46</sup>

La inconsciencia es remitida, entonces, a la carencia de conceptos y, de ahí al sentimiento de placer, cosa que también ocurre en el terreno del juicio teleológico.<sup>47</sup> Aunque a estas alturas de la historia de la ciencia tenemos el sentimiento embotado ante las leyes naturales y ya no es capaz de herirnos su belleza, aún así podemos experimentar un gran placer por la unión de estas leyes en un todo sistemático. Esa síntesis nos llena de admiración, pues nos da a pensar una finalidad de las leyes de la naturaleza para con nuestra facultad de conocer, o, dicho de un modo más simple, nos hace pensar que tal vez la naturaleza está ahí para que la conozcamos enteramente. No nos gustaría una naturaleza en la que las leyes empíricas no concordaran entre sí porque sería opaca para nuestro deseo de conocerla completamente. Tampoco nos satisface ya una naturaleza en la que solo podemos reducir los fenómenos a conceptos, pues estos no satisfacen nuestro interés sistemático. El placer reside, en cualquier caso, allí donde el concepto no es suficiente o ha dejado de serlo.

Pero no perdamos de vista nuestro asunto. No estamos preguntándonos —aunque la cosa no deje de cruzarse en nuestro camino— por el sentimiento de placer, sino por el trabajo de la imaginación en el juicio de gusto. La *Einhelligkeit*, la concordancia entre las facultades del conocimiento en ausencia de concepto lo produce, pero a nosotros lo que nos interesa ahora es dilucidar cómo funciona la imaginación en este contexto. Que lo hace en el espesor de la inconsciencia es un hecho que está ligado a la ausencia de conceptos. También podemos añadir ahora la falta de propósito o de intención. Encontramos también la libertad o la facilidad en el sentido de ligereza. La unicidad, el hecho de que sea un objeto concreto el que guste, y no un objeto en general, está relacionada con la carencia de concepto. La búsqueda de variedad, la versatilidad, la

---

<sup>46</sup> ...und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnißvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewußtsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:219]

<sup>47</sup> “De hecho, si en la coincidencia de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías) no tropezamos, ni podemos tropezar, con el menor efecto sobre el sentimiento de placer en nosotros, porque el entendimiento procede en ello sin intención y necesariamente según su naturaleza, por el contrario, el descubrimiento de la posibilidad de unir dos o más leyes naturales empíricas heterogéneas bajo un principio que las comprenda a ambas es el fundamento de un placer muy notable, y a menudo incluso de una admiración que no cesa aunque ya se tenga conocimiento suficiente del objeto de las mismas”. [Ebd. Kapitel: VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:187]

opone a la rígida representación matemática<sup>48</sup> y la aproxima a los dibujos sin sentido que podemos vislumbrar en el fuego o en el agua,<sup>49</sup> medios neutros en los que también tiende a ejercer su labor de síntesis creativa.

Al final de la Analítica de lo bello de la *Crítica del juicio* llega Kant a la siguiente conclusión:

*Cuando se saca el resultado de la anterior disección se encuentra que todo viene a parar al concepto de gusto, que es una facultad de enjuiciamiento de un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación. Si ahora ha de ser considerada la imaginación en su libertad en el juicio de gusto, entonces se tomará, en primer lugar, como no reproductiva, tal como está sometida a las leyes de asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas arbitrarias de intuiciones posibles); y si bien en la aprehensión de un objeto (Gegenstand) dado de los sentidos está ligada a una determinada forma de ese objeto (Objekt) y por eso no tiene un juego libre (como en la poesía), aun así puede concebirse que el objeto (Gegenstand) también pueda ofrecerle una forma tal que contenga una síntesis de lo diverso como la que en general hubiera proyectado la imaginación, si se hubiera dejado a sí misma libre, en concordancia con la legalidad del entendimiento. Pero el que la imaginación sea libre y, no obstante, se conforme a leyes, esto es, el que conlleve una autonomía, es una contradicción. Solo el entendimiento da la ley. Pero si la imaginación es*

<sup>48</sup> “Todo lo estrictamente regular (lo que se aproxima a la regularidad matemática) conlleva como contrario al gusto el que su contemplación no brinda un entretenimiento duradero, sino que, en la medida en que no se propone expresamente el conocimiento o un determinado fin práctico, aburre. Por el contrario, aquello con lo que la imaginación puede jugar espontáneamente y a propósito (*ungesucht und zweckmäßig*), siempre es nuevo para nosotros y no nos hartamos de mirarlo”. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:242. Bis: S. V:243] Cómo puede haber un juego espontáneo, ingenuo, carente de afectación y, sin embargo, adecuado, bien dispuesto (*ungesucht und zweckmäßig*), es el asunto que tenemos que desentrañar si queremos comprender cómo funciona la imaginación libre.

<sup>49</sup> “Todavía hay que distinguir los objetos bellos de las perspectivas bellas de los objetos (que a menudo ya no pueden reconocerse claramente a causa de la distancia). En los últimos el gusto parece fijarse no tanto en lo que la imaginación aprehende en este campo, sino más bien en aquello que en él tiene la ocasión de crear (*dichten*), esto es, en sus propias fantasías, con las que el espíritu se entretiene cuando la diversidad con la que el ojo tropieza lo despierta continuamente; algo así como en la contemplación de las figuras cambiantes del fuego de la chimenea o de un arroyo que corre, que no son bellezas ninguno de los dos, pero conllevan un estímulo para la imaginación porque entretienen su juego libre”. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:243. Bis: S. V:244] Posiblemente aquí, donde la imaginación no tiene siquiera un objeto en el que recrearse, sino que tiene que poner más de su parte, es donde podamos observar mejor su funcionamiento puro.

*llevada a la necesidad de proceder de acuerdo con una ley determinada, cómo debe ser su producto se determina por conceptos según la forma y en tal caso el agrado no está, como hemos mostrado, en lo bello, sino en lo bueno (de la perfección, y en todo caso solo de la formal) y el juicio ya no es un juicio mediante el gusto. Luego con la libre conformidad a leyes del entendimiento (denominada finalidad sin fin) y con la peculiaridad del juicio de gusto sólo puede ser compatible una conformidad a ley sin ley y una concordancia subjetiva de la imaginación con el entendimiento, y no objetiva (en que la representación es referida a un determinado concepto de un objeto (Gegenstand)).<sup>50</sup>*

En este fragmento aparecen las características de la imaginación que andábamos buscando incrustadas en un razonamiento por exclusión en el que se llega a la única conclusión congruente con toda la densidad de condiciones que se está intentando tener en cuenta a la vez. Y, en esta circunstancia, lo primero que se nos aclara es que estamos hablando de la imaginación productiva, con lo que se nos remite a la *Crítica de la razón pura*, donde ya nos habíamos familiarizado con esta peculiaridad de la imaginación. La imaginación es creadora, instigadora originaria (*Urheberin*) de formas que luego pueden ser habitadas por intuiciones, del mismo modo que en el esquema no producía imágenes, sino matrices en las que posteriormente podían ser introducidas las imágenes. No

---

<sup>50</sup> Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, daß alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe: daß er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv und selbstthätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen: daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein daß die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmäßig sei, d.i. daß sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein giebt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genöthigt wird, so wird ihr Product der Form nach durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloß der formalen), und das Urtheil ist kein Urtheil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz und eine subjective Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können. [Ebd. Kapitel: Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:240u. Bis: S. V:241]

obstante, aquí, en el terreno del gusto, lo hace de manera arbitraria, sin someterse a ninguna necesidad, como si hubiera ido —precisamente como ya se nos advertía que podía ocurrir— más allá (*weiter*) en su actividad una vez que se ha despertado y ahora ya no solo fuera acción, sino incluso acción sobre sí misma, una actividad que se alimenta de sí misma sin necesidad de proponerse ningún otro objetivo ni de justificar su capricho. Lo hemos visto ya en el caso de la observación del fuego o el agua; allí también la imaginación estaba agitada y formaba figuras que luego eran susceptibles de ser rellenadas por intuiciones, en lugar de aprehender las intuiciones de una forma más pasiva. Y la imaginación se disponía así aprovechando la ocasión que le brindaba la mala visión o el continuo movimiento. Lo que a Kant le interesa en este punto es este encuentro de la imaginación con la percepción de un objeto otro de sí misma que se le presenta y ante el que reacciona de un modo diferente al característico en la esfera del conocimiento. La cosa está ahí enfrente pero no se ve bien, su ser ante los ojos es un mero golpe de vista sin percepción, una imagen difusa compatible con más de una figura; entonces la imaginación se despierta ante ese ser que se pone a mano y le busca una figura. Esto que ocurre cuando vemos figuras en el fuego puede ocurrir también en cualquier otra percepción: el objeto nos ofrece, además y simultáneamente a su aspecto reducible al conocimiento, una cara compatible con la figura que la imaginación le hubiera buscado si se hubiera dejado a sí misma tan libre como para poder ponerle cualquiera. Las protuberancias de una roca en el interior de una cueva, por ejemplo, al ser puestas en movimiento por la luz cambiante del fuego, podrían dejar de ser bultos y convertirse en bisontes en movimiento. Entonces esos bultos dejarían de ser objetos percibidos como cognoscibles para hacerse objetos de gusto. Son, por sí mismos, las dos cosas, y antes de que el artista los complete con trazos artísticos ya le han brindado su ser de otra manera, ya le han ofrecido otra síntesis de la diversidad que los constituye, ya le han dado la vuelta a otro de sus pliegues y le han puesto al alcance de la mano otra perspectiva de sí mismos. Y esta perspectiva o aspecto de sí mismos es compatible con la ley que proporciona el entendimiento (el único que puede proporcionar leyes). Para explicar este encuentro entre la libertad y la ley no nos vale el concepto de autonomía, en primer lugar porque la imaginación no puede dar la ley, sino solo coincidir felizmente con ella; y en segundo lugar porque si hubiera sujeción a una ley no estaríamos hablando del juicio de gusto, donde, aparte de libertad, solo hay presuposición de la coincidencia con una ley sea cual sea, una ley en general. Nos estaríamos deslizando a la esfera del deber, nos estaríamos desviando de lo que andamos buscando. Por una parte tenemos que salvar

la libertad de la imaginación y, por la otra, tenemos que preservar la legalidad, que sólo puede ser del entendimiento. De ahí se deduce que tenemos que poner juntos la conformidad a ley con la ausencia de la misma, que tenemos que combinar conformidad a fin con ausencia de fin y que tenemos que pensar que haya un acuerdo subjetivo —que no objetivo, o no solamente— del entendimiento y la imaginación. Tendríamos, entonces, una conformidad con el hueco que deja la ley cuando se ausenta, un hueco que no por estar vacío deja de ser el ámbito del entendimiento; una conformidad con la forma de la legalidad sin un contenido determinado. Exención de ley, movimiento a la sombra de la ley que no es determinado por ley alguna, sino por la condición de sometimiento que embrida el juego imaginativo sin someterlo a una representación fija. O, dicho de otro modo, adecuación a un fin sin que haya un fin determinado, pues toda determinación nos llevaría al terreno del conocimiento y nos privaría de las múltiples visiones de la multiplicidad. Solamente así puede haber un juego espontáneo, no buscado, no afectado, pero que —como todo juego— sigue unas reglas.

Sabemos que Kant para dar cuenta de este plexo de fenómenos tiene que retroceder a las condiciones subjetivas y postular que este acuerdo impensable, este claro (*Einheitlichkeit*) en medio del bosque, no solo existe, puesto que es la única forma de salvar los fenómenos que acabamos de enumerar, sino que, puesto que en él las facultades del conocimiento se mueven en libertad, si no existiera no se podría explicar tampoco cómo pueden organizarse en las dos esferas —en el conocimiento y en la moral— que ellas son capaces de definir.

Y de ahí obtenemos las restantes características de la imaginación, que, como acabamos de sugerir, nos presentan más claras las notas que hemos obtenido anteriormente porque constituyen sus condiciones de posibilidad. Desde esta imaginación productiva creadora es como podemos entender la apercepción sensible y también la configuración de la apercepción trascendental, los dos polos en torno a los cuales se organiza el conocimiento de la experiencia; también desde esta fuente de síntesis de la diversidad podemos entender lo que es un esquema como producto de la imaginación y matriz de imágenes posibles; así mismo, la imaginación era capaz de configurar tipos que pusieran en relación las leyes de la razón con la sensibilidad en unos seres que, no por ser racionales, dejan de estar vertidos hacia los sentimientos. En la ocasión del gusto la imaginación abandona su labor mediadora, se abandona a sí misma... y se entretiene, es decir, se mantiene y se recrea a sí misma, se distrae —o, según se mire, se concentra en lo que ella es esencialmente—, se divierte. Su mantenerse es acción de recrearse y de



vivificarse, es acción sobre sí misma, como hemos leído, lo más ajeno al aburrimiento (*Langeweile*). El entre-tenerse de la imaginación complica al entendimiento y a la sensibilidad en su propio tiempo, que es un tiempo corto (*Kurzweile*); y no solo los hace cómplices porque los *divierte* de las funciones “serias” en que siempre se *invierten*, sino porque les hace intervenir en esta actividad pura que no tiene otra finalidad que ella misma, que no produce nada, que no rinde. El juego entretenido es una participación en una actividad improductiva que pone en juego al que la practica, acción medial que ha abandonado incluso su función mediadora y se limita a mediar consigo misma constituyendo su propia seriedad y sujetándose a sus propias reglas, unas reglas que no determinan nada más allá de la actividad de jugar y que solo comprometen a los que se complican en ellas.<sup>51</sup> Pues bien, es en este ámbito abierto por la actividad más ciega que nunca de la imaginación donde se nos revela su verdadero ser, pues su acción nos conduce de la mano hacia la única conclusión posible: que el acuerdo existe.

Y si no existiera —insistamos en ello—, ¿cómo podría haber trabajo mediador, rendimiento sintético de la imaginación en las esferas que hemos considerado? Para que haya co-laboración es condición necesaria que pueda haber participación en el mismo juego; para que haya cumplimiento de una tarea es necesario que haya previamente distracción; para que se dé la división de tareas propia del conocimiento o de la moral es preciso que los elementos que se dividen lo hagan a partir de una unión desde la que cada uno toma su parte; para que haya producción es requisito previo el recreo, del mismo modo que antes de la satisfacción por la tarea realizada es necesario el entretenimiento.<sup>52</sup> O para partir es menester primeramente departir.

El funcionamiento de la imaginación en el vacío, en la indeterminación, domina en este juego estético de la belleza. El entendimiento le va a zaga, la regularidad es sólo un resultado. Pero ¿qué ocurre cuando el juego se sale de sus casillas por la irrupción de lo inconmensurable y la imaginación ya no es capaz de dominarlo? Investigando la

<sup>51</sup> Vid. en relación con el concepto de juego, su propia temporalidad y su carácter medial, H. G. Gadamer: *Verdad y método* I, II, 4: “El juego como hilo conductor de la explicación ontológica”, Salamanca, Sígueme 1977, pp. 143 ss. Y, en la *Crítica del juicio*, el § 54, en el que, en el marco de la polémica con el epicureísmo, se pone de relieve el efecto vivificador de todo tipo de juego —incluido el juego del pensamiento, productor de ideas estéticas— para el cuerpo, ya que provoca salud.

<sup>52</sup> “La regularidad que conduce al concepto de un objeto es ciertamente la condición imprescindible (*conditio sine qua non*) para comprender al objeto en una representación única y para determinar la diversidad en la forma del mismo. Esta determinación es un fin con vistas al conocimiento; y en relación con él está unido siempre con agrado (el cual acompaña a la efectuación de todo propósito, aunque sea problemático). Pero como tal es solamente la aprobación de la solución que da satisfacción a una tarea y no un entretenimiento libre y conforme a un fin indeterminado de las facultades del espíritu con lo que denominamos bello, en el cual el entendimiento está al servicio de la imaginación y no ésta al de aquél”. [*Kritik der Urtheilskraft* (1790). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:242]



actuación de la imaginación en el juicio sobre lo sublime forzaremos la situación y podremos comprender mejor, desde sus límites, la acción de la imaginación. Pues analizando el fenómeno de lo sublime encontramos algunas características de la imaginación que no encontramos en el entorno de la belleza. Para conocer algo es necesario contemplarlo en sus horas de gozo y en sus horas de dolor, en sus momentos de victoria y en sus momentos de derrota.

En primer lugar vamos a fijarnos en la temporalidad, que aparece resaltada al analizar el fenómeno de lo sublime matemático. En él observamos que la imaginación tiene que aprehender (*Auffassen*, *apprehensio*) y abarcar (*Zusammenfassen*, *comprehensio*) una magnitud infinitamente grande. Es decir, tiene ante sí la misma tarea que realizaba en la esfera teórica y que allí llevaba a cabo, como vimos, completamente (*durchgänglich*). En esta ocasión no tiene ningún problema en cuanto a la aprehensión, pues ahí puede acceder al infinito. Pero el problema está en abarcar o comprender estéticamente en un todo de modo simultáneo esta magnitud, pues en este punto hay que conseguir llevar a cabo un procedimiento que es “tanto más difícil cuanto más retrocede la aprehensión” y que llega a superar las fuerzas de la imaginación en el momento en que se aprehende la magnitud máxima, pues entonces, “cuando la aprehensión ha ido tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible que se aprehendieron en primer lugar en la imaginación ya empiezan a extinguirse a medida que ésta retrocede para aprehender otras, entonces [la imaginación] pierde por una parte tanto como gana por la otra y en la comprensión hay un máximo más allá del cual no puede pasar.”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> *Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße oder als Einheit zur Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio aesthetica). Mit der Auffassung hat es keine Noth: denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indeß daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt: so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.* [Edb. Kapitel: § 26. Von der Größenschätzung der Naturdinge, [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:251. Bis: S. V:252] La situación nos trae al recuerdo inevitablemente el episodio tan familiar del chino y los platos que todos conocemos de nuestra infancia pero que solo Andrés Trapiello ha sabido convertir en objeto artístico en una de las últimas entregas de *El salón de los pasos perdidos* (La manía, Valencia, Pre-textos, 2008, prólogo). La desesperación del chino al intentar poner en juego simultáneamente todos los platos de la fila, cada uno de los cuales ha empezado su movimiento en momentos sucesivos y cuyo giro se va apagando a medida que otros se van poniendo en marcha, es símbolo de la desesperación de la imaginación, que ve cómo las representaciones a las que ha ido dando vida se van apagando a medida que otras se van iluminando. Cada giro tiene inevitablemente su propio tiempo —cada representación tiene también su propia vida, su propio tiempo de brillo—, y la simultaneidad es imposible. En cada momento hay seguramente la misma cantidad de movimiento en la fila, pero siempre desigualmente repartida, de manera que cuando una zona gira vertiginosamente, la otra languidece y está a

La imaginación, cuando no solo percibe, sino que resume o reasume lo percibido, se ve obligada a hacer un progreso al infinito y un regreso a contrapelo del tiempo para mantener la simultaneidad:

*Medir un espacio (aprehenderlo) es al mismo tiempo describirlo y, por eso mismo, es un movimiento objetivo de la imaginación y un progreso; la comprensión de la multiplicidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición, es decir, abarcar en un instante lo que ha sido aprehendido sucesivamente, es, por el contrario, un regreso que asume de nuevo la condición temporal [que había] en el progreso de la imaginación y hace intuible la simultaneidad. Es, por tanto (puesto que la sucesión del tiempo es una condición del sentido interno y de la intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación por medio del cual ella le hace una violencia al sentido interno que ha de ser tanto más notoria cuanto mayor es el quantum que la imaginación comprende en una intuición. Así pues, el esfuerzo de recoger en una intuición única una medida para magnitudes que exige aprehender un tiempo notable es un modo de representación que, subjetivamente considerada, es contraria a fin, pero objetivamente es exigible para la estimación de las magnitudes y, por ello, conforme a fin. De donde, no obstante, precisamente la misma violencia que se le opone al sujeto por medio de la imaginación se considera conforme a fin para la determinación completa del espíritu.*<sup>54</sup>

punto de caer. Sin embargo, el chino y nosotros los espectadores tenemos la suerte de que la serie de platos no es una serie infinitamente larga y, por lo tanto, él consigue el prodigio de hacerlos girar a todos a la vez, de conjugar sus tiempos siquiera por un instante. Es el momento delicioso del aplauso. La imaginación, por el contrario, no tiene el mismo éxito con sus representaciones del infinito por más que se esfuerce.

<sup>54</sup> *Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Successiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjective Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem innern Sinne Gewalt anthut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt. Die Bestrebung also, ein Maß für Größen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjectiv betrachtet, zweckwidrig, objectiv aber zur Größenschätzung erforderlich, mithin zweckmäßig ist: wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmäßig beurtheilt wird. [Ebd. Kapitel: § 27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:258. Bis: S. V:259]*

Ya habíamos visto que aprehender es también trazar, que percibir es describir — como un río traza una curva o una piedra lanzada describe una parábola— y, por lo tanto, es un movimiento de la imaginación en el tiempo que ella realiza incluso para contar o para hacerse con un espacio. Ahora estamos hablando de otro tipo de movimiento necesario para recoger esa diversidad y referirla a la unidad, no de un concepto, sino de una intuición o, en el caso del juego estético, para relacionarla con una legalidad sin ley; se trata de recogerla, resumirla, reunirla. El problema es que la diversidad que se nos presenta en esta ocasión no se deja recoger por más que la imaginación se esfuerce. Si lo bello se le presentaba, como hemos visto anteriormente, como una visión que se brindaba versátil para ensayar múltiples imágenes compatibles todas con ella, lo sublime se le presenta como una visión imposible de acoger ni en una sola imagen, que repele a la imaginación, que no se presta a ser asumido, que la hace chocar y la vuelve a atraer al mismo tiempo, que la zarandea sin piedad y la sume finalmente en un abismo (*Abgrund*)<sup>55</sup> en el que no hace pie. Lo sublime no es acogedor.

Hemos visto que la imaginación ni gana ni pierde, o que lo que gana por un lado se le escapa por otro al no ser capaz de retener juntos a la vez los instantes del tiempo, de ponerlos a todos en juego simultáneamente. Es vencida por el tiempo cuando la magnitud pasa de ser muy grande a ser infinita. Para conservar el brillo de los instantes que fluyen es obligada a recorrer el doloroso camino inverso continuamente; y, aún así, se le extinguen sin remedio. Pero en todo este ir y venir interminable y en este darse por vencida finalmente se descubre a sí misma como finita, como superada en su juego por algo que tiene más fuerza que ella y que es capaz de provocarle ese dolor, esa violencia, esa atadura que no puede resolver en ningún concepto, de la que no puede hallar mediación posible. Esta totalidad que se ha presentado sin permiso en el juego de la imaginación y que lo ha sacado de sus márgenes, eso que no puede nunca jugar porque lo haría con infinita ventaja, es lo absoluto desde todos los puntos de vista, la idea de la razón. En lo sublime el jugador que es contrincante y vencedor de la imaginación ya no es el entendimiento, con el que ella se llevaba bien, sino la razón.

---

<sup>55</sup> “Este movimiento se puede comparar (sobre todo al principio) con una sacudida, esto es, con un cambio rápido de atracción y repulsión de un mismo objeto. Lo excesivo (*das Überschwengliche*) para la imaginación (a lo que es llevada en la aprehensión de la intuición) es parecido a un abismo en el cual ella tiene miedo de perderse; pero, sin embargo, para la idea de la razón no es excesivo, sino ajustado a ley, producir un esfuerzo tal de la imaginación, pues atrae justo en la medida en que repele a la mera sensibilidad”. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:258]

Dicho de otro modo, la derrota de la imaginación consiste en que lo absoluto no puede ser expuesto, no puede haber una exposición (*Darstellung*) de lo absoluto precisamente porque, al no ser relativo, no tiene relación con nada, porque no se puede combinar o conjuntar con nada, porque es inconmensurable. Lo absoluto no se puede poner ahí todo él simultáneamente porque la exposición es una acción que sucede en el tiempo y ese intento implicaría ir en contra de las leyes de la temporalidad, las leyes del sentido interno; unas leyes que dicen que el tiempo es sucesión. Y lo absoluto no sucede. O los sucedidos son siempre relativos.

La falta de rendimiento de la razón en este juego de lo sublime culmina cuando la imaginación, defraudada en su juego, agotada por el esfuerzo infructuoso, se rinde, se entrega, se da. Este balance es beneficioso para el espíritu en su conjunto, que es sacado de la contemplación propia del juicio estético y puesto en movimiento, pero corta las alas de la imaginación, le roba su libertad.

Si ahora nos fijamos en el sentimiento suscitado por esta aventura de la imaginación, encontramos características semejantes a las del respeto a la ley moral. El vocabulario utilizado en ambos casos es similar e igualmente difícilísimo de traducir al español: dolor, sentimiento negativo, admiración (*Bewunderung*), sacudida (*Erschütterung*), consternación (*Bestürzung*), desconcierto (*Verlegenheit*), éxtasis (*Versetzung*).<sup>56</sup> El descoyuntamiento de la imaginación que no puede abarcar entre sus límites lo absoluto es como un abrirse hasta recaer sobre sí misma, como un darse la vuelta y hundirse de nuevo en sí misma, en todo caso un ponerse fuera de sí. La imaginación abre su arco lo más que puede para abarcar en sí lo máximo hasta que este arco se da la vuelta y recae sobre sí extenuado. La conclusión que se obtiene en el examen de lo sublime es que el acuerdo en este caso no existe.

---

<sup>56</sup> “Incluso lo mismo puede ser suficiente para explicar la consternación o el tipo de desconcierto que, según se cuenta, invade al espectador que entra por primera vez en la Basílica de San Pedro en Roma. Pues es un sentimiento de inconmensurabilidad de su imaginación con la idea de un todo que se pretende exponer y en el que la imaginación alcanza su máximo y, por el esfuerzo de extenderlo, se hunde de nuevo en sí misma, con lo que se extasía en un agrado conmovido”. [Ebd. Kapitel: § 26. Von der Größenschätzung der Naturdinge, [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:252]

## El ideal de la belleza y la idea estética

Nos hallamos buscando la relación que tiene la imaginación con la felicidad de manera que pueda decirse que ésta es su ideal. Por esta razón parece que tenemos que hacer una parada obligada en el lugar en el que trata del ideal de la belleza, no solo por la coincidencia con lo que estamos investigando —puesto que allí se dice que el ideal de la belleza es un ideal de la imaginación—, sino porque vamos a encontrarnos en él con algunos elementos interesantes. De entrada, después de todo lo que llevamos visto, no nos puede extrañar que el ideal de la belleza —de haberlo— tenga que ser precisamente un ideal de la imaginación, pues es en la imaginación donde se juega el asunto de la belleza. Más bien lo que nos puede extrañar es que haya más de un ideal de la imaginación, pues este hecho nos introduce en varios problemas inesperados: el de cómo puede haber una pluralidad de ideales o, dicho de otro modo, de qué depende el que haya uno o varios, el problema de cómo relacionarlos entre sí y el de si el *de* de la expresión “ideal *de* la imaginación” debe ser entendido en sentido objetivo o subjetivo o en qué otro sentido hay que entenderlo. Todas estas cuestiones aparecen de repente cuando nos encontramos en nuestra investigación con otro ideal que parece similar en principio al que estamos buscando. Veámoslo.

Kant se ve forzado a introducir el concepto de ideal de la belleza para resolver el problema de que, por un lado, no pueda darse una regla objetiva del gusto, y, por otro lado, tampoco se pueda aceptar en este terreno la mera imitación. Lo primero sería un puro apriorismo propio tan solo del entendimiento, mientras que lo último destruiría la originalidad y nos abocaría a un empirismo del gusto. La solución a este dilema propone que haya modelos pero no imitación de los mismos. ¿Cómo es posible esto? Estos modelos tienen que ser individuales —de ahí que se los llame ideales—; y además, por serlo, tienen que ser tan sumamente bellos que sean, de hecho, inalcanzables. Lo de que sean individuales hay que considerarlo desde el aspecto subjetivo, pues se trata de ejemplares “que cada cual ha de producir en sí mismo y según la cual ha de juzgar todo lo que sea objeto de gusto, ejemplo de juicio de gusto e incluso el gusto de cada uno”.<sup>57</sup> El ideal es, entonces, inimitable aun para su mismo creador, pues es “aquella imagen

---

<sup>57</sup> Ebd. Kapitel: § 17. Vom Ideale der Schönheit. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V: 232.

originaria (*Urbild*) del gusto que sin duda descansa en la idea indeterminada de la razón de un máximo, pero que no puede ser representada por medio de concepto, sino solo en una exposición individual, [...] el cual nosotros ciertamente no poseemos, pero nos esforzamos por producir en nosotros.”

El ideal de la belleza es, como sabemos, un ideal de la imaginación y no de la razón. Kant nos dice escuetamente el fundamento de la crucial diferencia: “no descansa sobre conceptos, sino sobre la exposición, y la facultad de exposición es la imaginación.” Parece, entonces, que si consideramos que se trata de un ideal de la imaginación, lo hacemos basándonos en la consideración de que es la imaginación la que lo crea a base de su típico producto, que es la imagen expuesta (*Darstellung*).

Ahora bien, en el párrafo siguiente ya se nos advierte que cuando lo hace no puede actuar en completa libertad, sino siempre fijada a algún concepto de finalidad. Por eso no puede haber ideal de cosas banales como muebles o flores; pero tampoco puede haberlo de cosas útiles como una vivienda o un jardín, por más que se ajusten a un fin. No es suficiente con que se ajusten a un fin; no encaja ahí todavía la infinitud de la idea. Es necesario que se ajusten a todos los fines. Siguiendo este proceso, al término resulta que solo puede haber ideal de aquel que determina la finalidad de las cosas, de aquel que se propone fines, del fin final, del hombre.<sup>58</sup> El ideal lo sería solo y exclusivamente, pues, no de aquello que responde a un fin cualquiera, sino del que es capaz de determinar un fin cualquiera. Sólo él puede ser ideal porque solo en él puede exponerse ese máximo indeterminado de la razón. Kant da un vuelco al uso habitual de los conceptos al subjetivizar, al volver hacia el sujeto, lo que en principio tenderíamos a aplicar a cualquier objeto con tal de que tuviera alguna finalidad. No basta con eso; tiene que tenerlas todas para ser el ideal, tiene que ser capaz de proponerse cualquier cosa y es en este sentido en el que hay que entender que el ideal de la belleza es el que cada uno nos esforzamos por producir en nosotros. Pero en el momento en que lo entendamos el ideal que estábamos esperando se nos transforma en un ideal de la razón.

En efecto, el ideal es la representación en concreto de una idea y por eso la que tiene que juzgar si el modelo obtenido por la imaginación es o no el ideal que se buscaba es la razón. Consiguientemente, en la formación del ideal de la belleza hay dos pasos: la formación de la idea normal estética y su enjuiciamiento por parte de la razón. Se podría decir que la imaginación produce y la razón acepta o veta el resultado, de manera que el

---

<sup>58</sup> Ebd. V: 233, cfr. *Crítica del Juicio* § 84

ideal de la belleza no es enteramente *de* la imaginación en el sentido objetivo, pues no es un resultado de su trabajo libre, como hemos visto; y mucho menos aún en el sentido subjetivo, puesto que se limita a ser una exposición de algo que no es propiamente suyo, que le viene suministrado de fuera: la idea moral.

Pero nos interesa observar cómo trabaja la imaginación para producir la idea normal, aquella que luego será sometida al dictamen de la razón y de la que hasta entonces no podemos decir que sea bella. La extraordinaria actividad que la imaginación realiza aquí es la síntesis que recoge todas las percepciones empíricas y las compara entre sí para obtener una imagen que no corresponde a ninguna de ellas pero que es lo que Kant llama el término medio de todas ellas. Nos lo explica con la semejanza de un procedimiento óptico, ya que estamos hablando de imágenes. Es como si éstas fueran transparentes y se fueran proyectando las unas sobre las otras en una pantalla hasta formar un contorno que es el más marcado o el que tiene un color más fuerte. En cualquier caso, la imaginación baraja las cartas a toda velocidad y obtiene una especie de retrato robot por un procedimiento dinámico que tiene lugar en el órgano del sentido interno. Esta imagen resultante es la que fluctúa sobre todos los ejemplares de la especie y la imaginación es capaz de obtenerla por este procedimiento *a posteriori*:

*Ella es la imagen de la especie entera que fluctúa (schwebende Bild) entre todas las intuiciones particulares, diferentes de muchas maneras, de los individuos y que la naturaleza ha supuesto como imagen originaria (Urbild) de todas sus producciones en la misma especie, pero que parece que no ha alcanzado completamente en ningún individuo.*<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Ebd. V: 234. Es curiosa la repetición casi idéntica de la expresión “imagen fluctuante” en otro texto que ya hemos analizado y en el que también se hablaba del ideal: *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: 2. Buch der tr. Dialektik. 3. Hauptst. Das Ideal der reinen Vernunft. 1. Abschn. Von dem Ideal überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:598. Bis: S. B:599. En esta ocasión decía “dibujo fluctuante” (*schwebende Zeichnung*). A propósito de estos dos textos y de lo que hemos ido comentando sobre ellos, cabe otra interpretación completamente diferente como la que defiende Sarah Gibbons (*Kant's theory of imagination. Bridging gaps in Judgement and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (2002), pp. 99-100). Según ella, Kant en la *Crítica de la razón pura* defiende la existencia de un ideal de la razón y de un ideal de la sensibilidad y posteriormente, en la *Crítica del Juicio*, introduce un tercer tipo de ideal, a saber, el de la imaginación. Nosotros, en cambio, hemos mantenido que el ideal de la sensibilidad de aquella obra es el ideal de la imaginación de ésta o, al menos, un precedente suyo. Asumimos, pues, más bien la interpretación de Rudolf A. Makkreel, que identifica sin más lo dicho en los dos textos que estamos comentando, aunque le interesa más la deriva histórica de Kant entre los dos. Dentro de su análisis del §17 de la *Crítica del Juicio*, señala: “Los productos de la imaginación habían sido descritos en términos similares en la primera Crítica [...] De hecho, la idea normal estética es comparable al monograma matemático de los conceptos sensibles puros en la medida en que ambos envuelven una regla para la construcción de una figura y no son reducibles a una imagen empírica particular. Sin embargo, sus



La imagen fluctuante es la imagen originaria misma. Y la imaginación en su capacidad sintética puede realizar el paso de lo que encuentra fluctuando a lo que sirvió a la naturaleza como modelo para su creación. Kant aclara que esta idea normal estética, al ser obtenida empíricamente, es relativa a la experiencia de la que se obtiene, y no puede ser la misma, por lo tanto, para un chino que para un europeo, por ejemplo, así como —suponemos— para una época o para otra, pues las experiencias que les sirven de campo para recoger el material son diferentes.

En un texto de las *Reflexiones* Kant explica de otro modo el procedimiento seguido por la imaginación, aunque no menciona a su protagonista:

*Hay un ideal empírico y un ideal espiritual, y ambos son o sensibles (intuición) o intelectuales (por conceptos). El empírico es el que está a la base de todas las intuiciones en general, por el cual se determinan todas las figuras por limitaciones de algunas partes. El espiritual es una creación de sí misma (Selbstgeschopft), que produce la imagen originaria y que [previamente a todos los dibujos] contiene aquello que está igualmente alejado de todos los bordes más externos del dibujo.*

*Las figuras anamórficas pueden hacer a partir de un rostro humano todas las cabezas de animales posibles. La humanidad es, pues, la más perfecta, porque es el término medio y el hombre cuya imagen encaja en esta desfiguración de la figura animal tiene también un parecido en su carácter.*

*Los ideales intelectuales también se determinan solamente según lo que gusta desde todos los puntos de vista, por tanto, donde todo se limita recíprocamente.*

*La verdadera belleza no puede encontrarse empíricamente, porque ¿a partir de dónde juzgamos entonces que es bella? Pues por el ideal de la moralidad.*<sup>60</sup>

---

diferencias son indicativas de cómo las funciones mediadoras de la imaginación son revisadas desplazándolas desde la lectura de la experiencia a su interpretación reflexiva”(op. cit. pág. 115).

<sup>60</sup> *Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] B. Vom Gefühl für das Schöne.... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:403. Bis: S. XV:405.

La clasificación que en este fragmento aparece es desconcertante y sugiere muchas preguntas. Por ejemplo: ¿qué tipo de ideal sería el de la belleza? Parece que tendría que ser espiritual, pues sabemos que tenemos que producirlo nosotros mismos y estamos hablando precisamente de cómo se produce; y además, intelectual, pues corresponde con lo que nos dice este pasaje de que gusta desde todos los respectos. También se nos habla aquí, como en la *Crítica del juicio*, del núcleo alejado por igual de todos los bordes externos y se afirma que es una imagen originaria con la cual se juzgan todas las imágenes. Lo que sorprende es que repentinamente se nos introduzca en la existencia de ideales empíricos, y que además se haga mediante una definición tan apriorística. Si el ideal empírico es aquel mediante el cual se determinan todas las figuras, entonces no tiene nada de empírico, pues se está aludiendo a algo que actúa como condición de posibilidad de la captación empírica de esas figuras. En cualquier caso, la definición iría en contra de la que nos proporciona la *Crítica de la razón pura*, que determina el ideal desde la idea. En cuanto al ejemplo de la cabeza humana, se trata de un caso extraño si consideramos que se nos ha advertido de que no puede haber ideal más que del hombre, pues se sale de esta especie y parece admitir que la cabeza normal, término medio igualmente alejado de todas las figuras de cabezas animales, sea la cabeza humana. Pero entonces es como si la imagen del hombre hubiera estado actuando en la producción natural de todas las cabezas de los animales; ¿dónde queda entonces el concepto de fin final? En cambio, la última frase del texto sí resulta inteligible: la carencia de idea de la belleza determinaría que el ideal de la belleza tuviera que ser determinado desde fuera por la moral.

Aparte de las confusiones en las que nos sume la lectura de este fragmento, lo peor es el hecho de darnos cuenta de que la clasificación que propone tendremos que aplicarla para pensar en el ideal de la imaginación que estamos buscando, es decir, para pensar en la felicidad. ¿Se tratará de un ideal empírico, espiritual, sensible o intelectual? Y ¿puede haber un ideal empírico intelectual? ¿Cómo sería uno espiritual sensible?

Dejemos estos problemas para más adelante, pues todavía no hemos logrado alcanzar el ideal de la belleza. A la idea normal estética, que tan solo posee una belleza negativa, una mera carencia de contradicción con las condiciones de la belleza, especie de soporte previo que habrá de albergar al ideal, hay que sumarle aún, como dice el último párrafo del fragmento que acabamos de leer, la expresión de lo moral. Es esta idea moral la que “positiviza” la belleza y la que provoca al mismo tiempo que ya no sea pura ni el juicio de gusto tampoco. Pero entonces lo que obtenemos no es un ideal de la

imaginación, sino un procedimiento de la imaginación para expresar en el gesto de una figura humana o en su porte una idea de la razón, como es la calma, la bondad, la fortaleza, etc., en el sentido moral de estas palabras. No es la imaginación la que encuentra aquí su ideal ni tampoco lo produce ella enteramente, sino que coloca su trabajo sintético y constructivo al servicio de la idea de la razón para prestarle a esta una expresión adecuada. En esta labor ancilar de la imaginación no se obtiene tampoco ningún agrado sensible.

La lectura del párrafo 17 de la *Crítica del Juicio* no podemos calificarla sino de decepcionante para esta investigación nuestra por dos motivos: en primer lugar porque nos habíamos hecho la ilusión de que nos iba a explicar por fin lo que era el ideal de la imaginación, pero ya hemos comprobado que, en lugar de ello, lo que ha hecho es dar este nombre a algo que se podría haber llamado también “el ideal de la razón convertido en imagen”, pues la imaginación juega aquí un papel secundario; y en segundo lugar porque la solución al problema mismo que se planteaba al comienzo de este párrafo no se juega en su mismo terreno, sino remitiendo la ausencia de modelos estéticos a la ausencia de la idea moral o a su infinita distancia con respecto a nosotros, distancia que estamos llamados, no obstante, a recorrer, como si la belleza inalcanzable fuera otro nombre del inalcanzable bien, es decir, como ha sido desde antiguo en la tradición metafísica. El texto de las *Reflexiones* tampoco nos ha resuelto los problemas que vamos acumulando, sino que más bien ha contribuido a reproducirlos. No obstante, hemos obtenido de estas lecturas, por una parte, una valiosa descripción del procedimiento sintético de la imaginación y, por la otra, el alivio de saber que, afortunadamente, no tenemos que habérmolas con dos ideales de la imaginación, o de que, si lo son, no es en el mismo sentido.

Acabamos de ver cómo nos esforzamos para producir en nosotros la representación de un ideal de la belleza que nos es siempre inalcanzable; pero también ocurre lo contrario, a saber, que podemos empeñarnos en entender una representación de

la imaginación “sin que, no obstante, le pueda ser adecuado ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, y que, consiguientemente, ningún lenguaje puede alcanzar enteramente ni hacer inteligible”.<sup>61</sup> Ni por un lado ni por el otro sucede el encuentro entre lo sensible y lo intelectual. A este último tipo de desencuentro lo denomina Kant idea estética y las considera complementarias a las ideas de la razón, para las que tampoco se puede encontrar una intuición que les corresponda.<sup>62</sup> La imaginación las produce en un acto de libertad con respecto a los principios asociativos que sigue en el conocimiento, pues recoge los datos de la sensibilidad pero, en lugar de constituir con ellos la experiencia, produce una segunda naturaleza en la que los expone transfigurados. La contradictoria denominación de idea estética se justifica apelando precisamente al hecho de que la imaginación sobrepasa (*übertrifft*) la naturaleza con ellas utilizando el mismo material sensible y también al hecho de que —como ocurre en general con las ideas—no haya ningún concepto que las pueda apresar, por lo que producen un juego vivificador de las facultades del ánimo (*Gemüt*) y, en último término, la aparición de lo que se llama espíritu (*Geist*). Aún se podría agregar como justificación otro factor, a saber, que en su producción la imaginación nos hace pensar en el procedimiento de la razón de aspiración hacia lo máximo. La imaginación tiene idéntica tendencia en este caso, “compite (*nacheifert*) con las ejecuciones de la razón en el logro de un máximo“, y precisamente esta imaginación encelada es la que no deja asentarse al entendimiento, sino que le da mucho que pensar:

*Ahora bien, cuando bajo un concepto es subsumida una representación de la imaginación que pertenece a su exposición, pero que por sí sola ocasiona tanto que pensar que nunca se deja recoger en un concepto determinado, y por ello extiende estéticamente el concepto incluso de un modo ilimitado, entonces la imaginación es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales (la razón) para pensar, con ocasión de una representación (que ciertamente pertenece al*

---

<sup>61</sup> *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 49. Von den Vermögen des Gemüths, welche das Genie ausmachen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V: 314.

<sup>62</sup> La contraposición entre las dos continúa en la nota I del § 57 de la *Crítica del Juicio*, donde denomina a la idea estética “representación inexponible de la imaginación” (*inexponible Vorstellung der Einbildungskraft*), en la cual “el entendimiento, por medio de sus conceptos, nunca alcanza la entera intuición interna de la imaginación que ella une con una representación determinada”. [Ebd. Kapitel: § 57. Auflösung der Antinomie des Geschmacks. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:343]

*concepto del objeto), más aún de lo que en ella puede aprehenderse y sacarse en claro.*<sup>63</sup>

He aquí otro motivo para denominar ideas a estas imágenes: ponen en movimiento a la razón misma, y no solamente al entendimiento. La idea estética dice siempre algo más, desborda sus propios contornos, significa por alusión, sugiere oblicuamente. Y lo hace porque la imaginación pone en ella algo que no obtiene de la experiencia, lo que es evidente en el caso de que las imágenes lo sean del reino de los bienaventurados o de los ángeles, que no son objetos de la experiencia, pero también ocurre en los casos en los que, a partir de algo que sí aparece en la experiencia, la imaginación sabe construir un tipo —como el avaro, el misántropo o el marido celoso, por ejemplo— que posee una completud ajena enteramente a los objetos de la experiencia. Pues bien, de esa idea estética el arte y el gusto pueden estar alimentándose durante toda la historia, pues sobre ella siempre queda todo por decir o nunca está dicha la última palabra.

¿De dónde ha obtenido la imaginación este añadido en la intuición que es, a la vez, un añadido en sugerencias? La clave la tenemos en la función de los atributos estéticos, que son representaciones emparentadas (*verwandte Vorstellungen*) o anejas (*Nebenvorstellungen*) a una dada, especie de corredores por los que la imaginación del artista es capaz de circular fácilmente y de conducir en su camino a la del hombre de gusto —independiente del hecho de que, como Kant advierte, el gusto ha de disciplinar al genio en el arte bella—. No se trata, pues, de acceder a una información nueva, sino de percibir conexiones que, una vez enunciadas o expresadas de alguna manera, todo el mundo puede reconocer o se puede esperar que reconozca. Por ejemplo, cuando Ramón Gómez de la Serna escribe que “en el río pasan ahogados todos los espejos del pasado” no solo está descubriéndonos el parentesco del agua con el espejo, del fluir con el tiempo y de la muerte con las dos parejas anteriores, sino que está dando alas a la imaginación para que se lance a una cadena de asociaciones de un alcance insospechado y al mismo tiempo está provocando en nosotros un estado de ánimo especial. No solamente está poniendo en la imaginación una nueva e inusitada relación entre representaciones dadas, sino que también está poniéndole delante la relación en cuanto tal, en su apertura y en cuanto posibilidad, en su carencia de límites. El arte impulsa a la imaginación siempre más allá “abriéndole la perspectiva hacia un campo inabarcable con la vista de representaciones

<sup>63</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:314. Bis: S. V:315.

emparentadas”, le hace transitar un camino que no se sabe adónde irá a parar, la inicia en un desplazamiento fuera del lugar habitual de la experiencia, la lanza por medio de la expresión a lo que está más allá de la expresión y por eso no puede dejar de ser continuamente hablado, pintado, construido. Y, lo que es más importante, al mismo tiempo que la apertura de este horizonte hacia la diversidad y de esta exploración de conexiones se logra un estado de ánimo, una *Stimmung* innombrable pero que se presiente compartida, inefable pero que se sospecha común. Este estado de ánimo no es de sosiego, sino de actividad, por lo que no le conviene en absoluto la palabra “estado”; se trata más bien de una especie de añoranza, de inquietud inexpresable, de presentimiento de lejanías. El que sea inefable y al mismo tiempo se presienta común es precisamente la doble condición de posibilidad de un discurso inagotable en el que las fuerzas del ánimo van cobrando vitalidad en lugar de extenuarse.

Pues bien, en todo esto lo decisivo es la capacidad que la imaginación tiene para percibir parentescos, para darse cuenta de aquello que pide ser conjuntado, para poner una al lado de la otra cosas que no están en principio juntas pero que, sorprendentemente, se dejan emparejar (*beigesellen*).<sup>64</sup> Es esta actividad —ya no podemos llamarla “trabajo”— de la imaginación creativa la que incita al hombre de gusto, en un juego contagioso, a seguir el mismo camino; la que vivifica el ánimo, hace que la obra de arte nos diga algo y constituye el genio en cuanto tal, que ha de ser capaz además de captar este rápido fluir de conexiones y de transmitirlo. Mediante ella se le ofrece al entendimiento una materia que había pasado por alto en su función cognoscitiva y, en esa medida, se le vivifica, se le da qué pensar, por lo que, aunque en principio había sido definida esta actividad libre de la imaginación como opuesta al conocimiento, se le reconoce ahora una utilidad indirecta también para el conocimiento.

---

<sup>64</sup> “En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación aparejada (*beigesellte*) a un concepto dado que está unida a una tal diversidad de representaciones parciales en el libre uso de la misma que no puede encontrarse para ella ninguna expresión que indique un concepto determinado y que deja entonces pensar para un concepto muchas cosas que son innombrables, cuyo sentimiento vivifica las facultades del ánimo y que une espíritu al lenguaje de las simples letras”. [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:316] En la *Antropología desde el punto de vista pragmático* también encontramos esta capacidad de la imaginación para enlazar a toda velocidad asuntos en apariencia muy diversos de acuerdo con reglas de vecindad (*Nachbarschaft*) que solo ella descubre y que se basan en el emparejamiento (*Beigesellung*). [Vid. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:176] Kant distingue en el §31 entre emparejamiento (*Beigesellung*, *imaginatio associans*) y parentesco (*Verwandtschaft*, *affinitas*), entendido este último como “la unión basada en la procedencia de lo diverso a partir de un fundamento único”. En la idea estética parece que se exploran ambos tipos de relación, así como la tercera de las que Kant distingue: la facultad poética sensible de la imagen (*sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung*, *imaginatio plástica*), que opera en el espacio.

Esta actividad de la que venimos hablando es la que nos importa poner de relieve aquí. Hemos visto anteriormente cómo la imaginación realizaba su función en el conocimiento objetivo haciendo una síntesis de la diversidad de manera que esta materia de la intuición quedara preparada para la unidad del concepto y haciendo simultáneamente que la diversidad de la conciencia quedara unida en la unidad de apercepción. También hemos visto cómo era capaz de acercar a la sensibilidad en alguna medida la sequedad de la idea moral para que la ley encontrara acogida en la voluntad humana. Lo primero lo hacía mediante esquemas, matrices de imágenes posibles que expresaban diferentes configuraciones del tiempo; lo segundo lo hacía mediante tipos, fórmulas y motores. También la hemos visto en su juego libre. En cualquiera de las situaciones la hemos descubierto como un poder de síntesis, de composición, de rebasamiento de lo que se da como aislado, de conjunción. Es capaz de poner de acuerdo lo sensible con lo intelectual, bien en su referencia a la intuición, bien en su referencia a la idea. En el juego estético es capaz de conjuntar las facultades entre sí, de sintetizar su actividad misma. En este la síntesis ya no es de contenidos, sino de acciones o movimientos. En cualquier caso, aparece resaltado el doble trabajo de sensibilización (*Versinnlichung*) llevado a cabo por la imaginación, que, mientras en el esquema busca a un concepto dado la correspondiente intuición *a priori*, en el símbolo subsume una intuición a un concepto de la razón al que no se le puede subsumir cabalmente (*angemessen*) ninguna intuición sensible. Para llevar a cabo esta sensibilización desmesurada utiliza un procedimiento análogo al del esquematismo y que coincide con él solamente en la regla o la forma de la reflexión, pero no en el contenido.<sup>65</sup> La imaginación se formaliza en este caso en que se trata de aproximar extremos de suyo inconmensurables y pasa a un modo de exposición indirecto que busca el parentesco y la analogía.

La encontramos, finalmente, en una actividad completamente libre y creadora por la cual no solo rebasa ella misma el concepto expuesto al encontrarlo emparentado con otras imágenes, sino que mueve a las otras facultades del espíritu al mismo tipo de rebasamiento al que tenemos que denominar síntesis. Pues bien, ¿no tendría sentido afirmar que esta función de la imaginación constituye —ella sí— su ideal? En efecto, a

<sup>65</sup> *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 59. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:351u. Kant distingue aquí tres modos de exposición (*hipotiposis* o *exhibitio*, como se dice en las lenguas muertas): los ejemplos, los esquemas y los símbolos. Faltan en esta lista precisamente los tipos. Cfr. Sarah Gibbons, *op. cit.* pp. 180-81. Sobre el procedimiento simbólico de la imaginación, *vid.* también la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, § 38, *Von dem Bezeichnungsvermögen. (Facultas signatrix.)*, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:191.



diferencia de lo que ocurría en el ideal de la belleza, aquí la imaginación sí actúa libremente, sin estar sujeta a la idea previa, hasta el punto de que Kant, forzando los términos usuales, se ve conducido a decir que produce ideas ella misma. Aquí sí se puede decir que la producción es toda *suya*, que no necesita ningún dictamen ni la colaboración ni el permiso de nadie, sino que es ella más bien la que pone a los demás en marcha como consecuencia de su tarea; por lo que se cumpliría el sentido objetivo de la expresión. También se cumpliría el subjetivo, pues el ideal lo sería *para* ella al representar las circunstancias insuperables de su puesta en obra, de su juego. Sin embargo, aunque en estos aspectos parece que hemos encontrado un sustituto mejor para lo que Kant llamaba en el § 17 "ideal de la imaginación", sabemos, por su concepto mismo, que es imposible que el ideal que estamos buscando se defina como una actividad, por muy conforme a su naturaleza que ella sea. Estaríamos haciendo un uso injustificado de ese término si lo queremos utilizar en este contexto. La idea estética no puede ser el ideal de la imaginación. Ya hemos forzado bastante las palabras para hablar de *ideas estéticas*, de manera que hablaríamos sin sentido si además pretendiéramos convertirlas en ideales.

Además, ¿cómo va a ser la idea estética el ideal de la imaginación si ese puesto está ocupado por la felicidad? ¿Nos encontraríamos otra vez con dos ideales y con los problemas que conlleva esa molesta duplicidad? Y, por otra parte, ¿qué tiene que ver la felicidad con la estética?

---

## Felicidad y síntesis

Ahora que hemos recorrido los diversos parajes en que actúa esta facultad ciega y enigmática llamada imaginación y la hemos encontrado caracterizada en todos ellos como la facultad de la síntesis, tenemos que examinar dos asuntos que relacionan los resultados obtenidos con la felicidad: el primero es el de la síntesis que se lleva a cabo dentro de la propia noción de felicidad y el segundo es el de la unión sintética de la felicidad con otra realidad distinta de ella. Al primer problema podemos denominarlo el de la síntesis interna y al segundo el de la síntesis externa, tomando en ambos casos como referencia para la denominación la propia felicidad. Para enfrentarnos a estas cuestiones tenemos que tener presentes los conocimientos que hemos ganado en la segunda parte de este trabajo, y precisamente la dificultad de nuestro empeño se pone de manifiesto cuando recordamos el terreno tan accidentado e intransitable que descubrimos entonces, cuando nos proponíamos con cierta ingenuidad proporcionar una lista de rasgos que nos sirvieran de punto de partida para nuestra investigación y solo encontrábamos, en el mejor de los casos, una serie de discursos sobre la felicidad que nos la presentaban en diferentes aspectos a veces irreconciliables entre sí. Sin embargo, si este concepto existe ha debido ser producto de una síntesis. ¿Cómo se ha llevado a cabo? Y, una vez formado, ¿de qué parejas sintéticas puede llegar a formar parte y por qué? Sobre todo, ¿por qué puede formar parte de la que lo une con la moralidad? ¿Tienen alguna relación entre sí estas dos cuestiones? Pues pudiera ocurrir que este concepto se encontrara determinado por su origen a guardar con el de la moralidad una relación no analítica, sino sintética, es decir, que en el estudio de cómo se ha constituido pudiera encontrarse la clave que lo relaciona con él de este modo precisamente y no de otro.

## La síntesis interna de la felicidad

Comencemos con la primera de las dos cuestiones. La síntesis tendrá que consistir, según lo que hemos visto, en una recogida de los datos de la sensibilidad que los enlace y los refiera a un concepto. Ahora bien, tenemos que tener en cuenta en este punto que no nos las habemos con sensaciones, sino con sentimientos, que son aquellos datos de la sensibilidad que se caracterizan, como ya vimos en la parte primera de este trabajo —a la que habrá que hacer en este momento múltiples referencias—, por el hecho de que no son objetivables ni compartibles, sino que forman precisamente aquello que en la sensibilidad se queda del lado subjetivo. Veámos también cómo estos datos tampoco son válidos para el conocimiento del sujeto, lo que a la postre no sería más que otra forma de objetividad, sino que solamente nos refieren a él, constituyendo en sí mismos un fondo de opacidad irrecuperable para el conocimiento en el que lo único que parece consistente es precisamente esta referencia. Kant dice que los sentimientos se conocen por sus efectos; pero estos efectos, que vamos a ver a continuación, no parece que puedan proporcionar un material adecuado para una síntesis. Pues los efectos de los sentimientos varían en función de las inclinaciones, con lo cual nos introducimos en un terreno más delicado todavía, dado que, como sabemos, ya no solo se trata de la afección o del modo en que el objeto nos toca, sino que las inclinaciones modifican ese contacto, con lo que introducen una variable más en su indeterminación. Pero eso no es todo; es que las inclinaciones también varían continuamente, y no solo según las circunstancias externas al sujeto, su capricho o el estado de ánimo, sino también dependiendo del caso que les hagamos. Su variación sigue una pauta de raíz subjetiva igualmente imposible de objetivar. Por eso se denominan apetitos sensibles habituales: porque ellas no podrían estar ahí sin nuestra anuencia, sin nuestra complicidad. Son producto de un hábito, del hábito de consentirlas. Pero esto no significa que carezcan de fuerza propia o que, una vez asentadas, se puedan fácilmente eliminar. Pues constituyen nuestra estructura, no por advenida menos decisiva. Kant las califica de ciegas, como sabemos, y de serviles, pero en el sentido de que no pueden dejar de ser esclavas de su propio desarrollo caprichoso. La violencia que ejercen se puede calibrar al pensar en los medios que hay que emplear para librarse de ellas. No es recomendable oponerse a su fuerza de un modo directo,

sino mediante el engaño y la astucia, pues “engañar al engañador que hay dentro de nosotros, la inclinación, es volver a obedecer a la virtud, y no un engaño (*Betrug*), sino una ilusión (*Täuschung*) que nos hacemos inocentemente a nosotros mismos.” Por la fuerza no obtenemos ningún resultado; hay que vencerlas mediante la astucia (*sie überlisten*) echándoles un tonel, como cuenta Jonathan Swift en *El cuento de un tonel* que hacen los balleneros cuando van a ser atacados por la ballena. Mientras la ballena destruye el tonel, los marineros pueden conseguir poner el barco a salvo.<sup>1</sup>

Pero si no logramos vencer al *Leviathan* de las inclinaciones y estas se incardinan fuertemente en nuestra subjetividad, devendrán pasiones. Tienen esa tendencia, al menos. Y este proceso hay que atribuirlo a la concurrencia de la imaginación, que acrecienta hasta el infinito el valor que se le da al objeto de la pasión en la medida en que este es difícil o imposible de alcanzar.<sup>2</sup> Luego aquí tenemos otro grado de variabilidad, que, por extenderse al infinito, ya no admite más. Los sentimientos son subjetivos, pero varían en función de las inclinaciones, que a su vez en sí mismas son variables y que, además, pueden convertirse en pasiones, que son infinitamente variables. Las pasiones hacen que esos sentimientos aparezcan transformados, podríamos decir, en tercer grado, como si lo que pudiera haber en un principio de placer o dolor fuera revolucionado tres veces. Ahora, cuando intentamos seguirle la pista al objeto del sentimiento entre tantos pliegues y repliegues, empezamos a entender por qué Kant habla en este contexto de la *Mannigfaltigkeit*.

Ya cuando estábamos pensando en echar un tonel a la ballena de las inclinaciones para salvar el barco de la virtud veíamos que lo que teníamos que hacer era recurrir a la imaginación. La imaginación nos proporciona el mejor tonel que se le puede lanzar, pues para engañar a la taimada ballena no hay nada mejor que “el juego con las artes bellas y mejor aún (...) el entretenimiento en compañía”. Contamos en este caso con un aliado en la ballena misma, a saber, su propensión (*Hang*) a dejarse engañar.<sup>3</sup> Luego, aprovechando esta tendencia natural y cuando se trata de luchar contra

---

<sup>1</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem erlaubten moralischen Schein. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:151u.-152. El ejemplo de inclinación utilizado aquí por Kant es la indolencia (*Gemächlichkeit*), que define como la inclinación a descansar sin estar cansado. Sobre las inclinaciones, véanse las pp. 61-63 y sobre la diferencia entre engaño e ilusión, el § 13 de la *Antropología*. La ilusión aquí aludida consistirá en un *quid pro quo*, en tomar una realidad por otra, algo completamente diferente de la *Schein* de la Dialéctica trascendental, que también se traduce como ilusión.

<sup>2</sup> Sobre la pasión y la emoción, pp. 74-84.

<sup>3</sup> “La naturaleza ha implantado sabiamente en los hombres la propensión a dejarse engañar por ilusiones con gusto (*gern*), sea para salvar a la virtud o también para conducirnos hacia ella”.

un monstruo con sus mismas armas (engañar al engañador), lo mejor es imaginar una estrategia que se refiera al cultivo de la imaginación misma. Ya la ballena con la que nos estamos enfrentando es un producto, como no podía ser menos, de la imaginación. Finalmente, en la última de estas transformaciones, la de la pasión, se menciona a la facultad que ha estado operando en todo este asunto desde el comienzo: la imaginación. Ella era la que revolucionaba los sentimientos, la que los replegaba sobre sí mismos y también la que proporcionaba los precarios medios que tenemos para enfrentarnos con ellos.

Pero, ¿no era la imaginación la encargada de efectuar la síntesis de los sentimientos y de suministrarles la unidad que los iba a hacer susceptibles de ser subsumidos bajo un concepto? Sin embargo, aquí la vemos ejerciendo una función completamente otra: ocupada en luchar en los dos bandos de la batalla que libra el ánimo contra las inclinaciones y en echar leña al fuego de la pasión mediante el agrandamiento de su deseo, con lo que, lejos de conseguir la pacificación de las inclinaciones en que consistiría —no lo olvidemos— la felicidad, las irrita y las exacerba hasta el límite de la locura. Y esto ocurre porque la representación que es objeto del deseo se aleja infinitamente, se torna inalcanzable y la imaginación, en lugar de renunciar a ella, la convierte en objeto de una persecución infinita. Y exclusiva, pues el deseo apasionado se focaliza en este único objeto inalcanzable y prescinde de los demás intereses. Lo veíamos en los casos de la copa hecha añicos y de la alegría no refrenada ni moderada por el dolor, en los que esos afectos —emoción y pasión, respectivamente— ocupaban insolentemente el ánimo entero y desalojaban otros placeres y otros dolores. Pues bien, parece que la imaginación no sólo no está llevando a cabo aquí la síntesis, sino que la está obstaculizando, está operando justamente al contrario de lo que cabía esperar. No sólo no realiza la síntesis, sino que se quita a sí misma la posibilidad de hacerlo por el procedimiento de engordar un sentimiento hasta el punto en que no deja considerar ningún otro y, al vaciar así el ánimo, no solo no está buscando la felicidad, sino que está concitando la desgracia. La síntesis que estábamos esperando era un recorrido de un extremo al otro (*durchgänglich*) de la diversidad sentimental, pero el cáncer de la pasión se interpone y no nos permite efectuar ese tránsito. Y es la misma facultad encargada de efectuarlo la que ha engordado este tumor que nos lo impide.

---

[*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem erlaubten moralischen Schein. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:152] Sobre las propensiones, véanse pp. 83-87.

No obstante, si recordamos lo que hemos analizado en el apartado anterior, esto que acabamos de describir nos resulta familiar. ¿No nos hemos encontrado ya con esta forma de actuar de la imaginación cuando hemos visto cómo se ocupaba de focalizar la atención obsesivamente en una sola representación —al observar el fuego o una figura que no se distinguía bien— e inventaba una figura artística original que luego servía como prototipo del gusto? También entonces se dedicaba a transformar los materiales de los sentidos en figuras, subsumiendo bajo un concepto una representación que, de repente, nos situaba en otro ámbito completamente distinto y, así, nos daba mucho que pensar o exponiendo simbólicamente aquello que —porque también se encontraba infinitamente alejado de nuestro conocimiento— no se podía exponer de otra manera. Asimismo la hemos observado en su tendencia a imitar a la razón buscando lo máximo, lo infinito. En toda esta ocupación la imaginación era la facultad de síntesis que actuaba en libertad. En este caso no realizaba de hecho síntesis alguna, pues no había ningún concepto al que suministrarla, sino que se limitaba a actuar de una forma que tuvimos que llamar juego y que era lo puramente formal de la síntesis, un sintetizar sin producto o una síntesis sin síntesis. No sintetizaba materiales, sino que sintetizaba facultades, las unía en un juego común, las ponía en juego al ponerse en juego a sí misma.

Pues bien, si comparamos estos dos cabos a los que nos hemos visto llevados a lo largo de todas estas páginas, por un lado veremos a la imaginación caracterizada como acabamos de decir y por el otro a la imaginación sacando de quicio a los sentimientos en vez de sintetizarlos. Pero hemos de tener en cuenta que, si la imaginación ha de tener un ideal, este no puede consistir en un estado o en una permanencia, pues eso iría en contra de su propia naturaleza. Sus estados son siempre serviles: en ellos sirve al conocimiento o sirve a la moralidad. Cuando no está al servicio de nadie... no está, sino que juega. Inventa. Pero también la felicidad es un invento, una ficción, como ya sabemos. Se trata de saber por qué sería ese el ideal de la imaginación precisamente. Y seguimos hablando de la felicidad como si fuera una cosa determinada, pero cuando hemos prestado oídos a su voz lo que hemos escuchado es una diversidad de discursos. En cada uno de ellos la voz se quebraba de nuevo en múltiples tonos dispares. Luego el ideal es, una vez más, una diversidad de ellos.

Por ejemplo, tenemos la figura de la felicidad ingenua de los orígenes, que se ofrece como contra-imagen de un estado de lujo y placeres sofisticados. La hemos

analizado en el apartado correspondiente de este trabajo<sup>4</sup> y hemos observado en ella cómo el despertar de la imaginación va introduciendo la infinitud y el abismo, va alejando la felicidad a medida que va desarrollando la cultura. El efecto multiplicador hasta lo máximo de la imaginación también actúa aquí, como en el caso de la pasión, a medida que el objeto deseado se va tornando inalcanzable. El *Comienzo presunto de la historia humana* nos relata cómo el hombre “estaba como al borde de un abismo, pues a partir de los objetos concretos de sus deseos, que hasta ahora le había señalado el instinto, se le abría una infinitud de ellos en cuya elección él no sabía todavía manejarse”.<sup>5</sup> La imaginación —también aquí— multiplica el valor de cada objeto deseado haciendo que se torne incalculable.

Reparemos en que en este asunto hay dos puntos de vista: el de los personajes de la historia y el del observador. A los primeros la felicidad se les escapa de las manos, desplazándose hacia el futuro; pero para los espectadores que estamos intentando explicar la historia —o para los actores mismos en el momento en que reflexionan sobre su situación—, la felicidad se aleja hacia el pasado. En cualquiera de los dos casos, infinitamente. Y también en cualquiera de ellos, por obra de la imaginación, que actúa aquí en los dos sentidos.

La primera de estas perspectivas se solapa con lo que acabamos de decir de las inclinaciones y las pasiones: cuando la armoniosa voz del instinto enmudece es cuando aprovechan para intervenir las voces asonantes del deseo, el objeto disfrazado se dispara hacia el futuro y los personajes del drama se lanzan a perseguirlo. Lo interesante es ahora el otro punto de vista, el que intenta explicar el comienzo de la historia humana y su punto de separación con la vida animal puramente instintiva y para ello diseña un presunto estado anterior a esta historia que sirva de punto de partida imprescindible para entender su evolución. He aquí a la imaginación ejerciendo su labor sintética, recorriendo y asumiendo la serie entera de la historia de la humanidad. En este caso la labor de síntesis se podría llamar reflexiva, pues tiene como objeto fundamental de explicación la aparición de la misma facultad que está ejerciendo la síntesis. La imaginación cuenta el mito de sus propios orígenes. La felicidad ingenua es el resultado de un juego de la imaginación en el que ella proyecta hacia atrás en el tiempo un máximo (de felicidad) inalcanzable que es la figura explicativa de todo el proceso de

---

<sup>4</sup> Vid. pp. 179-189.

<sup>5</sup> *Kleine Schriften (1782-1800)*. Kapitel: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:112.



alejamiento de él.<sup>6</sup> Reconocemos en ese juego el mismo procedimiento que se nos ha descrito en el § 17 sobre el ideal de la belleza de la *Crítica del juicio* y en las *Reflexiones sobre Antropología* según el cual la imaginación va eliminando los extremos en la búsqueda de un término medio que es la “imagen originaria y que [previamente a todos los dibujos] contiene aquello que está igualmente alejado de todos los bordes más externos del dibujo”.<sup>7</sup> Del mismo modo, las desviaciones posteriores de esta felicidad ingenua original mediante la pasión, el lujo, etc., se interpretarían como desfiguraciones históricas de esta figura originaria, por lo que serían lo que en la figura humana corresponde a las imágenes anamórficas de los animales. La imagen originaria (*Urbild*) y prototípica de la felicidad ingenua se cierne, pues, sobre todas las posteriores (*Nachbilder*), que derivan de ella y que la imitan sin conseguir alcanzarla. Es la imagen fluctuante, el dibujo que flota nostálgico en cada una de las situaciones llamadas felices a lo largo de la historia y que ellas se esfuerzan inútilmente por atrapar.<sup>8</sup> ¿Podría decirse, entonces, que esta imagen, como producto de la imaginación, es una idea estética, que ha dado a la humanidad mucho que pensar en el terreno de la moral y de las costumbres e incluso, si pensamos en los cínicos y en Rousseau, en el terreno de la política?<sup>9</sup>

La utilización de ficciones de la imaginación en la política es considerada por Kant en la *Antropología* cuando habla del artista político y lo compara con el artista estético.<sup>10</sup> Tal vez habría que hablar en este caso, más que de una idea estética, de una idea del arte política, pero sin perder de vista que se trata de una criatura de la

---

<sup>6</sup> Esto sucede en último término, como dice la *Antropología en sentido pragmático*, porque “la imaginación es más rica y fértil en representaciones que la sensibilidad” y, cuando interviene una pasión, se vivifica más por la ausencia que por la presencia del objeto cuando, tras la dispersión, aparece la representación de nuevo. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:180.]

<sup>7</sup> *Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] B. Vom Gefühl für das Schöne.... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:403. Bis: S. XV:405.

<sup>8</sup> Recordemos que *Leidenschaft* procede etimológicamente de viaje y que se relaciona con la nostalgia germánica por la tierra natal perdida para siempre, como hemos visto en el apartado en el que analizamos este concepto. Y reparemos en la relación que tiene todo esto con el concepto de felicidad.

<sup>9</sup> También hay otras imágenes alternativas que han dado tanto que pensar como ella y que vienen recogidas y comentadas por Kant en el tercer apartado de la sección segunda de *El conflicto de las facultades*. El hecho de que haya varias nos hace confirmar que se trata de ficciones, de verosimilitudes.

<sup>10</sup> “Por otra parte, un político artista puede, tan bien como un artista estético, regir y conducir el mundo mediante la imaginación, que él sabe fingir en lugar de la realidad y que consiste en meras formalidades (*mundus vult decipi*), como por ejemplo la libertad del pueblo (en el Parlamento inglés) o el rango y la igualdad (en la Convención francesa); pero es mejor por lo menos tener para sí solo la apariencia de la posesión de esos bienes que ennoblecen a la humanidad que sentir que nos han sido palpablemente usurpados”. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:181 Bis: S. VII:182] Las ficciones, pues, juegan un papel importante tanto para salvar la virtud, como hemos visto antes, como para aproximarse al objetivo de la política.

imaginación y no de la razón, aunque la razón también tenga sus ideas semejantes. No olvidemos que se trata de apariencias meramente formales de aquellas ideas que le corresponden al género humano al menos en la culminación de un largo progreso. Pues bien, si la libertad o la igualdad pueden ser ficciones útiles cuya función en la *pólis* no es despreciable, ¿por qué no podría ser la felicidad también una idea o un ideal de la imaginación que incita al pensamiento en la moral y en la política? Es más, ¿no podría ocurrir que la felicidad fuera el ideal de todas estas ficciones de la política, aquel que todas ellas se proponen alcanzar, el que las inspira y las guía? En otras palabras, ¿no se podría decir que es la felicidad la que recoge en sí, la que sintetiza la igualdad y la libertad? Pero si la ficción de la felicidad es el modelo para la ficción de la política es porque la felicidad es el ideal de la política, así como de la historia. Y no estaríamos hablando de una vuelta a la felicidad originaria, que ya hemos visto que es imposible y no deseable, sino de la constitución de una figura que sirve como patrón para juzgar conforme a ella cualquier situación dada en función de si se ajusta más o menos a esa medida.<sup>11</sup> También hay que recordar que la idea de la felicidad inspiraba tácitamente toda la labor de la técnica, por lo que el ideal de la felicidad sería también el ideal de la técnica. Pero no es que nos hayamos perdido en una proliferación de los ideales; se trata siempre del mismo, de la felicidad como ideal de la imaginación, que lo es también, en cierto sentido, de toda actividad humana.

En este punto en que creemos tenerlo todo momentáneamente un poco más claro conviene, sin embargo, que recordemos aquello que dijimos sobre la felicidad como indeterminación y de las causas de esta indeterminación, que nos llevaban a la conclusión de que la felicidad era un concepto usurpado.<sup>12</sup> Este recuerdo nos caerá como un jarro de agua fría, pues tendremos que pensar que no ha estado justificado en absoluto que bajemos un escalón desde la ficción a la realidad, es decir, que intentemos

---

<sup>11</sup> Seguiríamos, al fin y al cabo, la indicación que da Rousseau para entender correctamente el estado de naturaleza: “Que mis lectores no se imaginen, pues, que me atrevo a jactarme de haber visto lo que tan difícil de ver me parece [el estado de naturaleza]. He iniciado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de aclararla y de reducirla a su verdadero estado. Fácilmente otros podrán ir más lejos por la misma ruta, sin que le sea fácil a nadie llegar a término. Porque no es liviana empresa **separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre**, ni conocer un estado que ya no existe, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo **es necesario** tener nociones precisas **para juzgar bien nuestro estado presente**.” [Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 1980, pág. 195] Parece que Kant ha ido más lejos por la misma ruta de Rousseau al establecer el ideal de la felicidad como patrón para juzgar correctamente nuestro estado presente. Tanto en Rousseau como en Kant se trata de una ficción o de un concepto sin realidad objetiva, pero su utilidad y, por ende, su justificación, saltan a la vista.

<sup>12</sup> Vid. pp.173-178.

aplicar la ficción de la felicidad a terrenos como la política o la técnica. No puede ser que la felicidad sea el ideal de la política, por ejemplo, porque la felicidad no es más que un concepto usurpado, que no tiene estatuto legal. Tenemos que quedarnos en el pliegue de la ficción, que es el apropiado para la imaginación. Pues la tarea de la imaginación ha sido la de realizar una síntesis a partir de contenidos sensibles y llevarla a un máximo sin que haya un concepto que le proporcione a esta tarea determinación. Por eso el resultado es un concepto que no se puede deducir, que no tiene derecho, una ficción que es pura ficción. Y por eso ocurre que siempre hay varias ficciones posibles, que siempre se puede elegir entre varias interpretaciones verosímiles de la felicidad, cosa que no nos debe extrañar en esta ausencia de reglas. Privados de la verdad, nos movemos en el terreno resbaladizo de la verosimilitud.

No hay una síntesis que produzca la felicidad, sino varias y variadas. Es como si aquí la imaginación se hubiera dado rienda libre para ficcionar sin tino, sin compromiso, hasta llegar a producir, paradójicamente, la infelicidad de los hombres. Pero entonces, si la felicidad es una ficción sin remedio, ¿cómo es posible que haya imperativos que ordenen la felicidad (de los demás) o que se emplee este concepto tan problemático para definir la moralidad en términos de “dignidad de ser feliz”? Y ¿cómo es que la felicidad forma parte del bien supremo, es decir, cómo puede formar parte de una síntesis precisamente un concepto como este, que no sabemos cómo nace pero que, desde luego, no procede de una síntesis previa?

## La síntesis externa de la felicidad

Tal vez sea esa precisamente la solución: ya que la felicidad es un concepto tan problemático, quizá sea imposible acceder a ella directamente, pero lo que sí podríamos intentar es encontrarnos con una felicidad sobrevenida como efecto o resultado de algo tan determinado y unívoco como es el deber. Esta síntesis entre virtud y felicidad podría garantizarnos la aproximación a un concepto tan arisco. En ese caso cabría utilizar a la felicidad como resorte para el cumplimiento del deber y, al mismo tiempo, al deber como medio para el logro de la felicidad. Pero no podríamos encontrar otro motivo impulsor del deber mejor que este, pues si la razón necesita utilizar palancas que muevan a la acción moral es porque por sí misma no corresponde a la naturaleza de un ser finito, sino tan solo a la de un ser racional. Y el anhelo de felicidad es justamente la expresión de la finitud en el terreno práctico, por lo que puede utilizarse perfectamente como principio motriz para fomentar el deber. En esta síntesis que proponemos cada elemento aportaría lo que al otro le falta, de manera que se podrían complementar perfectamente.

El mismo Kant ha considerado seriamente esta posibilidad en distintas ocasiones. En las *Reflexiones* de los años 1776-78, de acuerdo con el Cristianismo, sitúa los resortes claramente en el más allá, distanciándose de esa manera de Epicuro y de Zenón:

*Epicuro quería darle un resorte a la virtud y le quitó el valor interior. Zenón quería darle un valor interior a la virtud y le quitó el resorte. Sólo Cristo le da el valor interior y también el resorte. Su concepto no es místico, sino natural. El resorte está libre de todos los inconvenientes de la naturaleza. El resorte que actúa desde el otro mundo es ya en sí mismo la renuncia a toda ventaja. Ellos no son casuales ni inciertos y sirven a una regla. El otro mundo (intelectual) es en realidad aquel en el que la felicidad coincide exactamente con la moralidad: cielo e infierno, de los que el uno aspira a la mayor felicidad y el otro a la miseria. El otro mundo es un ideal moral necesario. Sin él la legislación moral carece de gobierno. Solamente él surge del valor interno de las acciones. Por medio de la recompensa que se espera en el*

*otro mundo la virtud deja de ser egoísta y tiene un apoyo o escape. El resorte está lo más retirado posible de los sentidos.*<sup>13</sup>

Efectivamente, la colocación del resorte en otro mundo es un modo de eliminarlo de este y, por lo tanto, de sustraerlo de los motores sensibles. Trasplantando la felicidad a otra esfera no dejamos, tampoco, de planteárnosla como motor, pero alejamos lo más posible su influencia de la acción. Todos los resortes, al fin y al cabo “hay que tomarlos de la felicidad”.<sup>14</sup> De esta manera, aunque la religión no se plantee como guía del juicio moral, sí cabe plantearla como motor de su ejecución.

También en el Canon de la razón pura sostiene que “sin un Dios y un mundo que ahora no podemos ver, pero en el que podemos esperar, las magníficas ideas de la moralidad son ciertamente objetos de aplauso y aprobación, pero no resortes (*Triebfedern*) para el propósito y el ejercicio, porque no colman el fin completo que está determinado *a priori* necesariamente para todos los seres racionales por la misma razón pura”.<sup>15</sup>

Pero en otros numerosos textos Kant presenta buenas razones para no proponer una síntesis de ese tipo. En las *Lecciones sobre ética* de Collins, donde el concepto de *Triebfeder* ya aparece prefigurado, distingue entre *praemia auctorantia* y *praemia remunerantia*: “*Auctorantia* son aquellas recompensas que son motivos para las acciones, de modo que la acción se lleva a cabo únicamente con miras a la recompensa prometida; *remunerantia* son las recompensas que no constituyen motivos para las acciones, que acontecen por mor de la buena disposición de ánimo, por la moralidad pura. Las primeras son recompensas estimulantes y las segundas, retributivas.”<sup>16</sup> A las primeras les niega el calificativo de morales y las denomina pragmáticas. A continuación pone en relación este asunto con el de la felicidad: “El hombre puede esperar recompensa por parte del Ser Supremo, quien sabrá resarcirle por ello; ahora bien, esa compensación no ha de ser el motivo de su acción. El hombre puede esperar

<sup>13</sup> *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:176, n° 6838.

<sup>14</sup> *Ibid.* 181, n° 6858. K. Düsing („Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ en *Kant-Studien* 62/1, 1971 pp. 15-27) hace un repaso de los textos kantianos de este periodo, tanto de las *Reflexiones* como de las obras mayores, para analizar la problemática del bien supremo desde la tesis de su importancia como punto de unión entre la moral y la religión en la medida en que es el “principio *a priori* que hace posible la ejecución (*Ausführung*) de la ley moral”.

<sup>15</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:841.

<sup>16</sup> Immanuel Kant: *Lecciones sobre ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona: Crítica, 1988, págs. 91-92.

ser feliz, pero esta esperanza no ha de motivarle, sino tan solo confortarle. Aquel que vive moralmente puede esperar ser recompensado por ello, pero no debe dejarse motivar por ello, dado que los hombres no disponen de una adecuada representación de la felicidad futura; nadie sabe en qué consistirá aquello que la providencia cuida celosamente de ocultarnos. Si el hombre conociera esa felicidad, desearía alcanzarla cuanto antes.”<sup>17</sup> Luego el hecho de que la felicidad no pueda ser considerada un resorte para la acción moral se relaciona con el hecho —con el que nos estamos familiarizando en estas páginas— de que no tengamos ningún concepto determinado de ella y es difícil que la problemática y esquiva representación que logramos hacernos de la misma pueda funcionar como un motivo impulsor de la moralidad. No confiamos, al menos, en su funcionamiento. Se trataría de una palanca poco fiable para la moralidad. Pero es que además en los *Sueños de un visionario* Kant se pregunta, escandalizado:

*¿Cómo? ¿Entonces es bueno ser virtuoso solamente porque existe otro mundo, o más bien serán recompensadas las acciones porque en sí mismas eran buenas y virtuosas? ¿Es que no contiene el corazón del hombre preceptos morales inmediatos para moverlo aquí en conformidad con sus determinaciones y hay que colocar la máquina en otro mundo?*<sup>18</sup>

Aparte de las razones que hayan motivado el cambio de opinión en Kant a lo largo de su obra, y quedándonos en los límites de nuestro trabajo, es dudoso que la felicidad tal y como hemos visto que nosotros somos capaces de concebirla pueda ser considerada un premio. En cualquier caso, desde el momento en que entra en juego el cálculo de un premio o un castigo, salimos del terreno de la moral, que es el que nos interesa. Nosotros vamos a seguir, con Kant, otro camino sintético.

---

<sup>17</sup> *Ibid.* págs. 92-93. Como vemos, la noción de la felicidad como concepto indeterminado también aparece prefigurada en los apuntes de Collins.

<sup>18</sup> *Wie? ist es denn nur darum gut tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?* [*Träume eines Geistersehers* (1766). Kapitel: II. 3. Praktischer Schluß aus der ganzen Abhandlung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:372.] Esta máquina de la que habla el texto es el resorte o la palanca de la que hemos hablado largamente en el apartado dedicado a los resortes. Está claro que la máquina no hay que situarla en otro mundo, sino en el corazón del hombre, ese principio subjetivo que vamos a ir viendo aparecer a lo largo de estas páginas.

Para estudiar lo que hemos denominado síntesis externa nos centraremos en el Libro II de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*, en el que Kant, al presentar la dialéctica en la que inevitablemente cae la razón pura en su uso práctico cuando se remonta a lo absoluto, es decir, cuando se plantea el concepto de bien supremo, refuta a los negadores de la síntesis. Ya nos hemos enfrentado con el principio del capítulo primero de este libro, el titulado “De una dialéctica de la razón pura práctica en general”, en otro momento de este trabajo, cuando estábamos intentando entender la determinación de la felicidad como máximo o absoluto. También hubimos de referirnos al comienzo del capítulo segundo de este libro, el titulado “De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del bien supremo”, en otra ocasión, cuando nos interesaba hacernos con la determinación de la felicidad como bien.<sup>19</sup> Ahora vamos a entrar en él para desentrañar lo que es la síntesis en que consiste el bien supremo.

Recordemos que la razón, en virtud de su propia necesidad, se veía llevada de lo condicionado a buscar el principio incondicionado: en su faceta especulativa, de los fenómenos a los objetos de la metafísica dogmática; en su faceta práctica, de las inclinaciones y exigencias naturales a lo incondicionado, que en este caso no es únicamente la ley moral —incondicionada y encontrada ya en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*—, sino el objeto de la razón práctica completo o en su totalidad, es decir, el bien supremo.<sup>20</sup> A la razón no le basta con haber encontrado lo incondicionado,

<sup>19</sup> Vid. los discursos primero y quinto de los de la felicidad.

<sup>20</sup> [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Buch. Dialektik [...]. 1. Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:108] La polémica en torno al bien supremo es extensa e intrincada. No pretendemos hacernos eco de ella exhaustivamente, pero creemos necesario marcar distancias con respecto a posturas como la de Thomas Auxter (“The Unimportance of Kant’s Highest Good” en *Journal of the History of Philosophy* 17/2, 1979), que, en polémica con Silber, considera necesario hablar de dos bienes supremos —lo que corresponde a la distinción entre *Oberstes Gut* y *Vollendetes Gut*— y mantiene que el segundo no puede tener ninguna relevancia para la moral, sino exclusivamente para la religión, por lo que sería una especie de deber regulativo (y no constitutivo; la distinción la toma prestada de Silber) que está más allá de nuestro poder y que solamente correspondería a la especie, del que no puede haber esquema y del que solo cabe un discurso pasivamente esperanzado. El supuesto que le sirve de base para estas afirmaciones es que la felicidad es algo ajeno a la moral, que es precisamente el supuesto que en este trabajo estamos intentando poner en tela de juicio. John R. Silber (“Kant on the Highest Good”, en *Philosophical Review* 68/4, 1959), en cambio, afirmaba la importancia del bien supremo para la moral y su función como modelo que guía nuestras decisiones y aspiraciones morales al proporcionar un objeto que es a la vez immanente (constitutivo) y trascendente (regulativo) con respecto a nuestras capacidades. Uno se pregunta cómo es posible que se pueda proporcionar tantas distinciones en este campo sin mencionar una sola vez el problema de la felicidad. R. Z. Freidman (“The Importance and Function of Kant’s Highest Good” en *Journal of the History of Philosophy* 22:3, 1984), ante la disyuntiva de si el bien supremo es importante o no para la moral, se decanta por la primera opción, pues considera la conexión —o la síntesis— entre mérito y destino (*merit and fate*) como la condición de posibilidad de la ley moral misma desde el punto de vista de sus implicación lógicas, no de la motivación, pues *one cannot harbour the idea of a moral life*



sino que quiere llegar a lo absoluto en toda su completud, aunque, evidentemente, lo incondicionado tenga que formar parte de él. En este camino de la determinación del bien supremo la razón incurre en contradicciones, como le pasaba también en el uso especulativo.

En la *Crítica de la razón pura* Kant enfoca el asunto de otra manera. Allí, en lugar de analizar el modo en que la razón se encamina al ideal del bien absoluto sorteando las contradicciones, se pregunta si la razón, una vez que ha respondido a la segunda de las preguntas que se hace inevitablemente —¿qué debo hacer?— en clara referencia al concepto de felicidad, tiene derecho a esperar que esa referencia se cumpla de hecho, lo que significaría que la razón conectara necesariamente la ley que ella prescribe *a priori* con esa esperanza. Y responde

*que así como los principios morales de acuerdo con la razón en su uso práctico son necesarios, así también es necesario aceptar de acuerdo con la razón en su uso teórico que todos tienen motivo para esperar la felicidad en la misma medida en que se han hecho dignos de ella en su comportamiento y que, por tanto, el sistema de la moralidad está inseparablemente unido con el de la felicidad pero solamente en la idea de la razón pura.*<sup>21</sup>

Es decir, la respuesta es afirmativa: la síntesis existe. La razón es la que la realiza. Ella, por medio de los mismos principios que ordena la ley moral, relaciona esta ley con la felicidad de otro modo, a saber, como resultado suyo. De modo que la felicidad es, por una parte, un estado tal que si nos podemos pensar dignos de

---

*in a natural, morally blind universe* (pág. 339). Andrews Reath (“Two Conceptions of the Highest Good in Kant” en *Journal of the History of Philosophy* 26:4, 1988) analiza las que denomina versiones teológica y secular del bien supremo y afirma que es más coherente la segunda porque en ella no hay que recurrir a la proporción entre virtud y felicidad. Interpreta el bien supremo como una sistematización de los contenidos de la ley moral y no como una síntesis de elementos heterogéneos, por lo que se sitúa en las antípodas de lo que aquí estamos presentando. El artículo de K. Düsing anteriormente citado es el que más detalladamente analiza las diferentes concepciones de la felicidad en la obra de Kant y la que más en serio se toma sus textos. A sus sugerencias debemos algunas de las observaciones de estas páginas.

<sup>21</sup> *daß eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.* [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:837. Bis: S. B:838] El resaltado en negro es mío.

disfrutarlo es que la acción es moral y, por otra parte, aquello que está indisolublemente unido con esta acción moral. Tanta necesidad hay en una referencia a la felicidad como en la otra. Y de este modo puede pensarse un sistema de la moralidad autorretributiva que merece la pena por sí misma (*System der sich selbst lohnenden Moralität*), es decir, que incluye como resultado la felicidad de la cual se había dicho antes que la moralidad era merecedora.<sup>22</sup>

El ideal del bien supremo es el resultado de un trabajo sintético de la propia razón, que no se encuentra satisfecha ni con la felicidad sin más ni con la mera dignidad de ser feliz.

*La felicidad sola está lejos de ser para nuestra razón el bien completo (vollständige Gut). Ella no la aprueba (por mucho que la inclinación la pueda desear) a no ser (wofern) que esté unida con la dignidad de ser feliz, esto es, con el buen comportamiento moral. La moralidad sola, y con ella la mera dignidad de ser feliz, tampoco es todavía el bien completo. Para completar a esta el que no se ha comportado de manera indigna de la felicidad ha de poder esperar hacerse partícipe de ella.*<sup>23</sup>

Es interesante reflexionar sobre los tres verbos empleados en la última oración: *tener que, poder y esperar (müssen, können y hoffen)*. La *esperanza* es la del enlace real entre felicidad y dignidad de ser feliz, entre felicidad y moralidad. De esa esperanza se

<sup>22</sup> Krämling en „Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant“ (*Kant-Studien* 77/3 1986) ha resaltado esta función sistematizadora del bien supremo, un aspecto que a su juicio los comentaristas de Kant habían dejado sin desarrollar de entre las sugerencias que aportó Silber, y analiza el modo en que la consideración del bien supremo va cambiando desde la primera a la segunda crítica debido al descubrimiento de la autonomía del principio de la moralidad. En la *Crítica de la razón pura* la felicidad era resultado de la moralidad, en la *Crítica de la razón práctica* la causa es postulada, pero luego Kant recupera el bien supremo en la *Crítica del Juicio* y en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, en el contexto de la filosofía de la cultura. Ahora bien, observamos que a medida que el autor se adentra en la filosofía de la cultura, abandona toda referencia a la felicidad, aunque siga hablando del bien supremo.

<sup>23</sup> *Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d.i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.* [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:841.]

dice que es posible, es decir, *que se puede esperar* esa unión, que no se trate de una esperanza vana. Pero, si nos quedáramos ahí, todavía no habríamos llegado a la necesidad de la que nos hablaba el texto citado anteriormente, porque para eso es preciso que esa posibilidad de la esperanza se muestre como algo que no es una mera posibilidad, es decir, que pase a ser una exigencia de la razón misma requerida por su afán de completud o de síntesis. Y, en efecto, la razón no le da su aquiescencia hasta que no se ha mostrado esa esperanza como lo que se tiene derecho a esperar legítimamente (*dürfen* es el verbo empleado en la tercera de las célebres preguntas). Para ello, para que la síntesis no sea sólo posible y esperable, sino necesaria, es preciso que la razón acceda al bien supremo originario, pues solo allí “puede encontrar el fundamento del enlace prácticamente necesario entre los dos elementos del bien supremo derivado, esto es, el fundamento (*Grund*) de un mundo inteligible o moral”.<sup>24</sup> Solo mediante la presuposición de que el fundamento del mundo es ya el fundamento de esa síntesis, es decir, solamente mediante la presuposición de la síntesis misma en el modo de “una voluntad suprema que comprenda en sí todas las leyes” se puede conseguir dar a la ley moral una fuerza que “para nosotros es vinculante”, se nos puede involucrar o enlazar con ella.<sup>25</sup> Lo que significa que la síntesis de los dos elementos del bien supremo en una misma raíz implica la síntesis de nuestra voluntad con ella, nuestro ingreso en ese mundo moral del que hablábamos antes. Pero no solo nos compromete la creencia en el bien supremo originario con la ley moral, sino también con el bien supremo derivado, pues “solo creeremos estar conformes con la voluntad divina en la medida en que observemos (*behalten*) la ley moral que la razón nos enseña a partir de la naturaleza de las acciones y por ello creeremos que la servimos solamente en cuanto fomentemos el bien supremo en el mundo (*Weltbeste*) en nosotros y en los demás”.<sup>26</sup> Luego la creencia en la síntesis del bien supremo viene a traducirse en acción en su favor. Este es el sentido profundo de la autorretribución. Y así se explica la superioridad de la teología moral sobre la teología especulativa, que nos dejaba en la indiferencia, en la indecisión y en una dispersión que no podía de ninguna manera satisfacer los intereses arquitectónicos de la razón.

---

<sup>24</sup> *Ibid.* B 839. Solo ese bien supremo originario puede “fundar, conservar y llevar a cabo” (*gründen, erhalten und vollführen*) el orden de las cosas de modo universal y conforme a fin, es decir, solo él puede fundar un mundo. [*Ibid.* B 842]

<sup>25</sup> *Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:843]

<sup>26</sup> *Ibid.* B:847.

Pero todos estos elementos que hemos mencionado en la primera Crítica no están sino dibujados a grandes trazos. Es necesario acceder a la *Crítica de la razón práctica* para que, al enfrentarnos de lleno con el problema de la síntesis del bien supremo, nos aparezcan perfilados con exactitud.

Volvamos, entonces, al texto de la *Crítica de la razón práctica*. Allí observamos que, mientras en la primera Crítica no se hablaba para nada de síntesis ni de análisis, ahora, no solamente se hace continuamente, sino que podría afirmarse que Kant plantea el problema de la síntesis en este caso como el de la imposibilidad del análisis, es decir, mediante la *reductio ad absurdum* de dos tesis históricas que han afirmado que la relación de la que estamos hablando era analítica y no solo han hecho esto, sino que han cifrado en esta afirmación la doctrina de la sabiduría.<sup>27</sup> Para ellas, de alguna manera, el bien supremo (*oberstes Gut*) era el bien completo (*vollendetes Gut*). Como consideraban ambas que la relación entre las dos determinaciones de virtud y felicidad era analítica, basada en la ley de identidad, no encontraban contradicción alguna entre ellas. Simplemente, dice Kant, entendían que había entre las dos un enlace lógico (*logische Verknüpfung*) y que el no percatarse de él era fruto de la ignorancia. El intelectualismo moral que ambas compartían les hacía entender la filosofía precisamente como la misión de aclarar en qué sentido la virtud y la felicidad se reenvían la una a la otra y que las dos comparten un único principio, hasta el punto de que, aunque el propio agente lo ignore, la acción orientada a una de ellas está al mismo tiempo encaminada hacia la otra. La diferencia entre virtud y felicidad era aparente, un mero efecto de superficie resultado de la ignorancia, pues o bien la virtud consciente de sí misma era ya felicidad o bien la felicidad procurada de determinada forma era ya la virtud. No obstante, estas escuelas tuvieron que sacar a la luz la identidad que había

---

<sup>27</sup> Mientras en las *Reflexiones sobre moral* el problema de las escuelas antiguas ocupa mucho espacio del pensamiento de Kant, en la *Crítica de la razón práctica* afirma que solamente hay dos escuelas que hayan defendido la analiticidad del bien supremo. En ellas nos vamos a centrar, aunque, desde luego, no nos proponemos hacer aquí un estudio pormenorizado de las mismas, sino tan solo aislar algunos elementos textuales de su *corpus* que nos puedan servir de puntos de apoyo para entender lo que Kant quiere decir. Vid. la sucinta y exacta exposición de José Luis Villacañas sobre Kant y las escuelas morales en Victoria Camps (ed.): *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, vol. II, pp. 327-329. En ella presenta la perspectiva de Kant sobre las dos tesis reductoras (la de los estoicos y la de los epicúreos) y sobre la de los cínicos, en la que advierte una cercanía basada en el descubrimiento común de lo que él llama “el animal desordenado”. Los cínicos habrían recomendado una ética de mínimos, apegada a la naturaleza, convencidos de que el hombre es un animal desordenado en los fines que se propone. Kant, que toma esta misma idea por intermedio de Rousseau, llega a otras conclusiones contrarias.

entre estas dos determinaciones forzándola a salir (*herauszwingen*),<sup>28</sup> lo que cada una hacía a su manera, pues se presuponía que esa identidad estaba disimulada y oculta para la opinión común.

La tarea de Kant consiste en dismantelar, como decimos, este espejismo de identidad y en señalar “las diferencias esenciales e irreconciliables”,<sup>29</sup> que no pueden ser superadas, entre conceptos abierta y evidentemente heterogéneos como los de virtud y felicidad. No solo fueron los antiguos los que intentaron disimular estas diferencias, sino que siempre ha habido pensamientos sutiles que han querido demostrar la existencia de una identidad oculta tras diferencias meramente nominales o que han pretendido que las diferencias reales (*reale Unterschiede*) eran solamente formales. En contra de estas posturas Kant se propone resaltar unas diferencias que, por lo demás, son evidentes y, en este sentido, también poner de manifiesto las contradicciones que todas estas escuelas, al fin y al cabo y por debajo de todas sus discusiones, coincidían en querer ocultar.

No se trata, pues, aquí, como en la dialéctica de la razón especulativa, de que las escuelas se contradigan entre ellas. De esa contradicción sí se puede decir que es un efecto de superficie que no nos debe impedir ver la coincidencia de base que se da entre ellas. Ambas posturas, hemos visto, son identitarias, y esto es lo fundamental. A partir de ahí se dan diferencias, pero estas diferencias son solamente variaciones dependientes de un interés común que Kant tiene que desmontar si es cierto que hemos llegado a algún resultado convincente en la Analítica de la razón práctica. Así pues, antes de enfrentarse a las contradicciones es necesario señalarlas, pues tradicionalmente han tendido a estar disimuladas.

Pero reparemos en lo extraño del problema que se nos presenta en la dialéctica de la razón práctica comparando esta situación con la que ya experimentó la razón al hacer la crítica de su uso especulativo: estamos en una dialéctica cuyos extremos es necesario poner en claro porque parece existir un acuerdo tácito entre las diversas escuelas para negar su existencia. Y en este acuerdo se oculta un daño grave para la filosofía. Kant insiste en que “la antinomia de la razón pura, que se puso de manifiesto en su dialéctica, es de hecho el error más beneficioso en que la razón humana ha podido nunca incurrir, pues nos impele finalmente a buscar la llave para salir de este laberinto

---

<sup>28</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:111. Bis: S. V:112

<sup>29</sup> *Ibid.*

y, una vez encontrada, ella nos descubre además aquello que no se buscaba pero se necesitaba”.<sup>30</sup> La ventaja que obtuvimos en el terreno de la razón pura mediante la exploración de ese laberinto esperamos poder obtenerla también ahora. Por eso Kant nos invita a entrar de nuevo en el laberinto de las contradicciones. En aquella ocasión, la ilusión (*Schein*) dialéctica “nunca hubiera sido percibida como engañosa si no se hubiera delatado a sí misma mediante una contradicción de la razón consigo misma”.<sup>31</sup> Pues bien, ahora sucede lo mismo, pero tenemos que ser nosotros los que saquemos a la luz la contradicción que no se delata por sí misma. Si no señalamos la contradicción el engaño seguirá oculto. Es necesario, pues, que entremos en el laberinto y para eso es imprescindible que rechacemos a aquellos que nos quieren impedir la entrada en él por el procedimiento de negar su existencia.

Y el primer paso será preguntarnos seriamente qué implica la analiticidad del bien supremo.

*Dos determinaciones ligadas necesariamente en un concepto tienen que estar enlazadas como fundamento y consecuencia o bien de modo que esa unidad sea considerada como analítica (enlace lógico) o como sintética (enlace real), aquella según la ley de la identidad y esta según la de la causalidad. El enlace de la virtud con la felicidad, por tanto, puede ser entendido o bien de modo que el esfuerzo por ser virtuoso y la aspiración razonable a la felicidad no sean dos acciones distintas, sino enteramente idénticas, y entonces no sería necesario poner como fundamento de la primera otra máxima que la que sirve como fundamento a la segunda; o bien aquel enlace se pone fuera (ausgesetzt) en que la virtud produzca la felicidad como algo diferente de la conciencia de la primera, así como la causa produce el efecto.*<sup>32</sup>

Ya nos hemos encontrado anteriormente con este problema en el estudio de los imperativos analíticos y los sintéticos. Sabemos que los únicos imperativos analíticos

<sup>30</sup> [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:107. Bis: S. V:108] Por eso se puede decir que mereció la pena observar la lucha o incluso provocarla, es decir, poner en marcha lo que en la crítica de la razón pura se llamaba el “método escéptico” [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 2. Abschn. Antithetik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:451]. También en esta ocasión Kant parece querer azuzar a los contrincantes.

<sup>31</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Buch. Dialektik [...]. 1. Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:107.

<sup>32</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:111.

perfectos son los de la habilidad, que funcionan considerando la relación entre medios y fines. Por lo demás, el texto que acabamos de citar nos recuerda irremediabilmente al del comienzo de la Introducción de la *Crítica de la razón pura*: “En todos los juicios, en donde se piensa la relación de un sujeto a un predicado (...), esta relación es posible de dos maneras: o el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido ocultamente (*versteckter Weise*) en ese concepto A, o B está completamente fuera (*ganz außer*) del concepto A, aunque esté a la verdad enlazado con él. En el primer caso yo llamo al juicio, analítico; en el otro, sintético.”<sup>33</sup> En los dos textos el asunto es considerado desde el punto de vista del enlace entre sujeto y predicado, sin entrar en el tipo de enunciado de que se trate, es decir, sin entrar en la distinción entre los enunciados categóricos o hipotéticos. En la respuesta a Eberhard Kant lo expresa de un modo menos conciso y más acorde con lo que nos interesa:

*[Los sintéticos] son juicios por cuyo predicado yo añado al sujeto más de lo que pienso en el concepto del que afirmo el predicado; por tanto este último aumenta el conocimiento sobre lo que aquel concepto contiene, lo cual no ocurre en los juicios analíticos, que no hacen nada más que representar y afirmar claramente como perteneciente a él aquello que ya estaba efectivamente pensado y contenido en el concepto dado.*<sup>34</sup>

Queda claro que lo fundamental en el caso de los juicios analíticos es que para conocer el predicado lo único que hay que hacer es analizar el concepto del sujeto, pues en su interior yace escondida la determinación del predicado. No es necesario salir fuera del ámbito lógico (de la lógica general); el predicado se obtiene por inspección del concepto del sujeto, que se considera como un concepto ya dado. Desentrañarlo es

---

<sup>33</sup> [Kritik der reinen Vernunft (A). Kapitel: Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile [A, Anhang]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. A:6u. Bis: S. A:7] Cfr. Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:193u. Bis: S. B:194. Cfr. Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1975 (1962), pp. 142-143.

<sup>34</sup> ... sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniß über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. [Über eine Entdeckung, ... (1790). Kapitel: 2. Abschn. Die Auflösung der Aufgabe: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:228] Retengamos todas las veces que Kant menciona al *ich* en referencia a los juicios sintéticos en contraste con su ausencia en los juicios analíticos, que **no hacen nada** o en los que el concepto se toma como ya **dado** o constituido y sin posibilidad de ser incrementado.



cuestión de desenvolver la síntesis de la que procede ese concepto, síntesis que ya está realizada y que lo que se hace es recorrer o repasar para hallar en alguno de sus pliegues la determinación que nos interesa rescatar. No hace falta salir del juicio mismo buscando un fundamento externo. El fundamento del enlace está ya en el interior del propio juicio. El sujeto, el yo, no tiene nada que añadir. El juicio analítico trabaja “desde fuera” sobre el objeto, sin tener en cuenta la relación con el conocimiento. No hay en él acto de conocimiento, pues lo recibe hecho desde el principio, por lo que se mantiene “más acá” de él, sin realizar el gesto de referirse a un objeto. No instituye ni trasciende el concepto.<sup>35</sup>

No salimos del concepto del sujeto, sino que nos sumergimos en él; por eso — volviendo a los juicios morales— no hace falta suponer una máxima diferente para el sujeto y otra para el predicado, ni siquiera es preciso hablar de acciones distintas. El que busca la virtud está buscando, aunque no lo sepa, al mismo tiempo, la felicidad. Lo único que se puede presentar como motivo de que sea necesaria la mera enunciación del juicio es que la síntesis que dio origen al sujeto es muy compleja y no se pueden retener todos los momentos que la constituyeron, de manera que se hace necesario aclararla continuamente recorriéndola una y otra vez. Esa es precisamente la tarea del sabio, que es siempre pedagógica. Pero el fundamento de los juicios analíticos es siempre la identidad, «una identidad del concepto consigo mismo según lo ya pensado en él. Y el carácter de la aprioridad de tales juicios significa solo la mera anterioridad del concepto de sujeto sobre el predicado, en cuanto este *ya* estaba pensado en *aquel*. En fin, el concepto de análisis que aquí se emplea poco tiene que ver con la noción de “analítica” en el sentido en que se dice de la Analítica trascendental (...). Análisis significa en los juicios analíticos un mero proceder sobre algo ya dado, el concepto en cuestión. El carácter “externo” con respecto a la subjetividad y con respecto al origen de los conceptos que se predicán, del juicio analítico y de la relación en que consiste es evidente».<sup>36</sup>

Pues bien, ¿por qué no puede ocurrir que la felicidad esté incluida o ya pensada en la virtud o viceversa, la virtud en la felicidad? Lo primero lo sostuvo, por ejemplo, Séneca al proponer que “llamemos bienaventurado al hombre que no tiene por mal o por bien sino el tener bueno o malo el ánimo, al que siendo venerador de lo bueno y

<sup>35</sup> Vid. Jocelyn Benoist: *Kant el les limites de la synthèse*. Le sujet sensible, Paris, PUF, 1996, pp. 48-51.

<sup>36</sup> Juan Manuel Navarro Cordón: “Sentido de los juicios sintéticos *a priori*” en *El fenomenismo kantiano (Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica)*, Madrid, 1971, pág. 22.

estando contento con la virtud, no le ensoberbecen ni abaten los bienes de la fortuna y al que no conoce otro mayor bien que el que se pueda dar a sí mismo, y al que tiene por sumo deleite el desprecio de los deleites”.<sup>37</sup> Y no se trata de una mera cuestión terminológica, sino que la relación lógica entre los conceptos de virtud y felicidad es considerada evidente y expuesta en multitud de ejemplos.<sup>38</sup> La relación entre ellos no debe pensarse como la que existe entre lo que produce y lo producido, sino como “producción y despliegue (*Produktion und Entfaltung*) de la propia vida”<sup>39</sup> y, por tanto, no como relación entre el medio y el fin, sino de la parte y el todo, no según la relación de causalidad por la cual B es efecto de A, sino como una relación interna de un objeto A con sus propias determinaciones a, b, c...

El estoicismo, como dice Kant, utiliza el principio de la moralidad y explora el aspecto o el lado lógico de la relación entre virtud y felicidad. Pero con ello está defendiendo alguna tesis que luego también defenderá Kant, como que lo único absolutamente bueno es la buena voluntad o que no se puede instrumentalizar el deber porque entonces deja de pertenecer a la virtud: “Uno asiste a un amigo enfermo: merece alabanza. En cambio, si realiza tal acción con vistas a la herencia, es un buitres a la espera de un cadáver. Los mismos actos pueden ser torpes u honestos: lo que importa es el motivo y la forma de realizarlos. Así pues, todos nuestros actos serán honestos si nos consagramos a la honestidad...”. Salvando el estilo tan diferente de cada uno, esta línea de argumentación es la misma del comienzo de la primera parte de la *Fundamentación*

---

<sup>37</sup> Séneca: “De la vida bienaventurada” cap. IV en María Zambrano: *Séneca*, Madrid, Siruela, 2005<sup>3</sup>, pág. 168. Sobre las referencias de Kant a las escuelas griegas desde las *Reflexiones* de los años 60 en adelante, *vid.* K. Düsing: “Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie” en *Kant-Studien* 62/1, 1971, pp. 7-14.

<sup>38</sup> La evidencia queda de manifiesto, por ejemplo, en el siguiente sorites: “El varón prudente es también moderado; el que es moderado es constante, el que es constante es imperturbable, el que es imperturbable carece de tristeza, quien carece de tristeza es feliz; luego el varón prudente es feliz y la prudencia basta para la felicidad.” (*Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989, ep. 85, 2; *cfr.* ep. 85, 24). En cuanto a los numerosos ejemplos, extraigamos uno de ellos: “Por lo tanto, como te dije, sacas tú mayor provecho que los otros por ser agradecido; pues ellos, al recuperar cuando habían dado, experimentan un gozo común y corriente; y tú un gozo noble, fruto de un estado felicísimo de espíritu, al haber mostrado tu gratitud. Porque si la maldad nos hace desgraciados, la virtud, en cambio, felices, y ser agradecidos es una virtud: has restituido una cosa banal y has conseguido otra inapreciable, la conciencia del agradecimiento que no alcanza sino el alma divina y afortunada. Al sentimiento contrario a este lo agobia la suprema infelicidad: nadie es grato a sí mismo si no lo fue a los otros. ¿Piensas que yo afirmo que será infeliz quien es ingrato? No le doy un plazo: al instante es desdichado”. (*ibid.*, ep. 81, 20-21). En la respuesta a esta pregunta que él mismo se hace Séneca está reconociendo que el concepto del predicado está contenido ya en el del sujeto, que no se trata de un enlace temporal, sino lógico: al mismo tiempo que se es virtuoso se es feliz, y no como un resultado, sino por el modo de la implicación lógica.

<sup>39</sup> La postura que la *Stoa* rechaza decididamente y que identifica con el epicureísmo es la de la instrumentalización de la virtud, que considera a la virtud como medio para alcanzar la felicidad. (Maximilian Forschner: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im Altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 180-182 y 214).

de la metafísica de las costumbres.<sup>40</sup> No hay que fijarse en lo externo de las acciones, sino en la motivación, la disposición interna, el estado del espíritu que les da lugar.

No hay nada más natural que llevar el argumento más adelante y dar paso a lo que completa su frase: “...y consideramos a esta y a cuanto de ella procede como el único bien de la vida humana; las restantes cosas son bienes efímeros.”<sup>41</sup> Si hemos descubierto cuál es el bien más elevado o el bien incondicionado no hay nada más natural que pensar que es el único, sobre todo desde el momento en que se ha situado ese bien en la voluntad humana y se lo compara después con las acciones externas que pretenden traducirlo. Pero este paso es el que da lugar a lo que Hannah Arendt denomina la “omnipotencia de la voluntad” y que ella encuentra ejemplificado a la perfección en otro estoico: Epicteto.<sup>42</sup>

La “consagración a la honestidad” que acabamos de leer en el texto de Séneca es una técnica de conducción de la vida que consiste en fomentar la imaginación, pero no para traer a presencia lo ausente, sino para hacer que desaparezca lo presente, que vuelve a aparecer en el ámbito de la subjetividad transfigurado como conjunto de representaciones que caen ya bajo el dominio de mi voluntad. Uno de los textos más citados de Epicteto da cuenta de este ejercicio mental de reinterpretación de lo real y ejemplifica a la perfección en qué sentido la omnipotencia de la voluntad es inseparable de la alienación o “retirada del mundo”: “Debo morir, ¿pero debo morir también gimiendo? Debo ser encadenado, ¿pero he también de lamentarme?... Amenazas con ponerme las esposas. ¡Hombre, qué me dices! son mis manos lo que tú encadenarás. Amenazas con decapitarme; ¿cuándo te he dicho que mi cabeza no pudiera ser seccionada?”<sup>43</sup> El repliegue del yo hacia su interioridad, hacia el recinto en que puede dominar sus impresiones, está motivado por la situación calamitosa a la que los textos de los estoicos acostumbran a sus lectores, una situación llena de torturas, enfermedades, tumultos, sufrimiento y desasosiego.

---

<sup>40</sup> “La *Stoa* interpretó las disposiciones (*Dispositionen*) para un comportamiento determinado como el objeto de las actividades inmanentes de su *poiótes* y niveló en parte la distinción aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia*. Así preparó el terreno para una radical interiorización de la ética que permite hablar de actividad (*enérgeia*) allí donde no se pone de manifiesto ningún movimiento de objetos en relación con otros objetos” (Maximilian Forschner: *op. cit.*, pág. 94). Es, en el fondo, esta pérdida de la actualización, este encerrarse en la actividad interna del alma, que lleva a los estoicos, por ejemplo, a identificar la libertad con un estado del espíritu independiente de la acción, la que aleja inevitablemente el discurso del estoicismo del discurso de la felicidad.

<sup>41</sup> Séneca, *op. cit.*, ep. 95, 43, *cfr. ibid.* 57.

<sup>42</sup> Hannah Arendt: *La vida del espíritu, El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 180 ss. y 330 ss.

<sup>43</sup> *Discursos*, I 1, en *ibid.* pág. 184.

El objetivo es lograr la protección de una fortaleza inexpugnable: “La filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar. El alma que ha renunciado a los bienes externos se sitúa en un lugar infranqueable y, desde su baluarte, se defiende; debajo de ella todo dardo se abate. No posee la fortuna, como creemos, manos largas; a nadie atrapa si no está pegado a ella”.<sup>44</sup> La retirada del mundo es retirada ante la fortuna, pues, defensa ante la inconstancia de las cosas humanas y ante los vaivenes de la suerte. Pero, puesto que la fortuna forma parte —como hemos visto en la primera parte de este trabajo— de la felicidad, eso que esperábamos encontrar analizando la virtud, como componente suyo, difícilmente podemos identificarlo con *Glückseligkeit*. Más bien reconocemos a *Gelücke* en la dama que lanza los dardos (¿no eran dados?) y de cuyas manos, más o menos largas y pegajosas, el filósofo intenta zafarse. Al fortalecerse contra ella, sin embargo, al recluirse, está renunciando a lo que tiene de humano la felicidad y está prefiriendo una felicidad más propia de los dioses: está eligiendo *Seligkeit* en lugar de *Glückseligkeit*. Y el siguiente fragmento de Séneca así nos lo confirma: “¿En qué consiste la felicidad? En el sosiego y la tranquilidad perennes. Los otorgará la grandeza de alma, los otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio. Tales virtudes ¿en qué condiciones se alcanzan? Siempre que hayamos captado plenamente la verdad, siempre que hayamos observado en nuestra conducta el orden, la medida, el decoro, con una voluntad inasequible al mal y benevolente, en consonancia con la razón y sin separarse jamás de ella, digna a la vez de ser amada y admirada. En suma, para indicarte brevemente la norma, el espíritu del sabio debe ser tal cual corresponde a un dios.”<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Séneca, *op. cit.*, ep. 82,5. La epístola 95, en la que hace referencia al *Libro de Job* y a Boecio, es un canto a la vida concebida como milicia, que desea que la fortuna se muestre adversa para poder luchar y probar su fortaleza. *Cfr.* asimismo la epístola 98, 2-8. Este concepto de la vida como campaña militar es el que lleva a Hannah Arendt a afirmar que la omnipotencia de la voluntad conduce en el estoicismo a un yo volente desdoblado, en permanente vigilancia de sí mismo y en constante enemistad consigo mismo, pues, en último término, el enemigo está en casa.

<sup>45</sup> *Ibid.* ep. 92, 3. *Cfr.* “La constancia del sabio y que en él no puede caer injuria” en María Zambrano, *op. cit.* pp. 136-137: “No hay por qué dudar de que hay hombre nacido que pueda levantarse sobre las cosas humanas, mirando con tranquilidad los dolores, las pérdidas, las llagas, las heridas, y, finalmente, los grandes movimientos que cercándole braman mientras él plácidamente sufre las cosas adversas y con moderación las prósperas, sin rendirse con aquellas ni desvanecerse con éstas, siendo uno mismo entre tan adversos casos y sin juzgar que hay algo que sea suyo, si no es a sí mismo, y esto por la parte en que es mejor.” En “La existencia de Dios como postulado de la razón práctica” Kant insistirá en la identificación por parte de los estoicos entre el sabio y el dios, lo que lo hace independiente de la naturaleza y del deseo de ser feliz, y convertirá este factor en el motivo principal a favor de la moral cristiana por delante de la estoica, con la que algunos la confunden.

Ascesis y autarquía, fortaleza de la voluntad desligada de las cosas, desatención al mundo, culminan en la negación del mundo. La virtud no se adquiere en el ámbito social, en la escuela de la *polis*, sino que se tiene ya y se quiere preservar salvándola del mundo. Tras aprender a transfigurar las cosas para convertirlas en meras imágenes “para mí” privadas de su existencia fáctica, de modo que yo pueda vivir independiente de las cosas del mundo y de su influencia, conservando mi mismidad independiente del devenir mundano gracias a la virtud, hay que enseñar a la voluntad a querer solo lo que es inevitable y a no querer lo que no se puede obtener, de manera que en su reino la voluntad solo pueda ser estorbada por sí misma. La voluntad no es ya, pues, el poder de transformar el mundo, sino de negarlo tras haber consumado la tarea de su propia alienación con respecto de él. De esta voluntad se puede decir que es feliz sólo porque en su camino ascético se ha ido despojando de todo deseo que no sea el de su propia autosuficiencia, de todo lazo con lo externo a su propia fortaleza, de toda inclinación, de toda necesidad, de todo afecto. Y en este despojarse ha ido dejando los jirones de lo que desde hace muchas páginas venimos considerando que es la felicidad. Lo que ha obtenido, entonces, es una transfiguración de la felicidad. Lo que podemos encontrar prendido en la definición de virtud es una felicidad imaginaria producto de un artificio, de una técnica; pero ¿no habíamos llegado ya a la conclusión de que no hay técnica capaz de producir la felicidad?

Exploremos ahora el lado o el aspecto de Epicuro, el estético, que recurre al principio de la prudencia. Que tan solo se trata de otra vertiente de lo mismo nos lo muestra el hecho de que los propios estoicos no veían a Epicuro como alguien demasiado lejano.<sup>46</sup> Y el que en este caso echemos mano del principio de la prudencia no nos sorprende, pues ya hemos visto que los de la felicidad son consejos de prudencia. De manera que si para hablar del estoicismo nos teníamos que situar en el

---

<sup>46</sup> El mismo Séneca, para ejemplificar su tesis de que la felicidad no requiere de los bienes de la fortuna, sino que radica únicamente en la virtud, toma a Epicuro como referencia, al tiempo que nos confirma que el orden en que se sitúan tanto la virtud como la felicidad no es el orden temporal: “¿Qué es lo principal en la virtud? Que no tiene necesidad del futuro y no echa cuenta de sus días. En el tiempo que quiera, por breve que sea, llega a la plenitud de los bienes eternos. Esto nos parece increíble y que sobrepuja a la naturaleza humana porque juzgamos de su grandeza en relación con nuestra debilidad y damos a nuestros vicios el nombre de virtud. Entonces ¿qué? ¿No parece increíble que uno, en medio de los mayores tormentos, exclame: ‘¡Soy feliz!’? Pues bien, esta frase ha sido escuchada en la escuela misma del placer. ‘Paso muy bien este mi último día’ dijo Epicuro cuando de un lado le atormentaba la obstrucción de la orina y, de otro, el dolor irremediable de la úlcera de estómago. ¿Por qué, pues, tales actitudes se consideran increíbles en quienes cultivan la virtud, cuando se encuentran también en quienes el placer ha impuesto su ley?” (*op. cit.* ep. 92, 25-26).

ámbito de los imperativos de la habilidad, ahora vamos a modificar nuestro punto de vista y nos vamos a situar en los de la sagacidad:

*De todo esto principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente son vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero y la vida placentera es inseparable de ellas.*<sup>47</sup>

De manera que vida feliz y vida honesta se implican mutuamente, siendo imposible la afirmación de la una sin la afirmación de la otra, en una relación de identidad. La prudencia es un saber, el saber superior a la filosofía. Es la sabiduría misma que, al estar situada por encima del saber humano, como en el estoicismo, hace vivir al que la posee una vida de dioses. Así se explican, al fin y al cabo, las palabras que sirven de despedida de la misma carta a Meneceo,<sup>48</sup> que no pueden dejar de recordarnos a otras que acabamos de leer en Séneca. Este vivir sensato conduce también a la fortaleza de la que nos hablaban los estoicos,<sup>49</sup> edificada por la ciencia y alejada del mundo. Saber, vida divina, fortaleza son notas que encontramos en el tanto estoicismo como en el epicureísmo. La diferencia está en que en esta fortaleza nos espera el placer, aquello que para la *Stoa* era el peor enemigo, pues era el más cercano. De manera que, si anteriormente llegamos a la conclusión de que la felicidad de la que hablaban aquellos no podía ser *Glückseligkeit*, tal vez en esta fortaleza a la que nos conducen Epicuro y sus seguidores sí podamos encontrar a tan buscada dama.

---

<sup>47</sup> Epicuro: “Carta a Meneceo”, en Diogenes Laercio: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro X, 132, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza 2007 (2008), pp. 563-564. Cfr. “Máximas capitales” V en *ibidem* pág. 566, en donde añade que “quien no tiene esto a mano no puede vivir con placer” refiriéndose a la máxima misma y recordándonos así que la prudencia depende del conocimiento.

<sup>48</sup> “Estos consejos, pues, y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales”. (*ibidem*, pág. 564).

<sup>49</sup> “Breves asaltos da al sabio la fortuna. Pues las cosas más grandes e importantes se las ha administrado su razonamiento y se las administra y administrará en todo el tiempo de su vida”. (“Máximas capitales” XVI en *ibidem* pág. 568; cfr. XIV: “Cuando ya se ha conseguido hasta cierto punto la seguridad frente a la gente mediante una sólida posición y abundancia de recursos, aparece la más nítida y pura, la seguridad que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.”)



Los textos de Epicuro, aunque escasos, parecen confirmárnoslo, pues se hacen eco no solamente de *fortuna*, sino de *fatum*, su antiguo e inseparable compañero, en los párrafos anteriores a la despedida de la carta dirigida a Meneceo. La Fatalidad es presentada como la tirana universal que anteriormente se expresaba en los mitos y modernamente ha encontrado su asiento en las leyes inexorables de la ciencia. Ahora bien, se pregunta Epicuro chanceándose, ¿no era preferible padecerla como procedente de los dioses, a los que al fin y al cabo cabía implorar misericordia, que padecerla sin remedio en forma de leyes físicas?<sup>50</sup> La investigación natural nos deja indefensos, privados incluso de los medios de gracia del culto. Las leyes físicas son implacables, inaplacables. ...A no ser que sean erróneas. A partir de aquí Epicuro se dedica a refutarlas introduciendo para ello la hipótesis del azar y llegando a afirmaciones tan aparentemente insensatas como la infinitud del espacio o la infinidad de los mundos. La física de Epicuro tiene una finalidad claramente antropológica o incluso ética, pues está orientada a apoyar el conocimiento de lo que es el hombre y de la posibilidad de la felicidad.<sup>51</sup> Es un medio para llegar a un objetivo claro que aparece expuesto en la Máxima XII: “sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha”.<sup>52</sup> La búsqueda de la felicidad justifica, pues, la investigación en todas sus etapas: la canónica, la física y la ética. El interés fundamental es el de la ética, es la razón práctica la que tiene el primado en su unión con la especulativa. Si conseguimos vencer el destino podremos conseguir un margen para el ejercicio y el desarrollo de la prudencia y, de este modo, un ámbito para la felicidad. Y al destino solamente lo podemos vencer desenmascarándolo y mostrando que no existe, que era solamente el producto de nuestro temor y de nuestro deseo de seguridad.<sup>53</sup> Pero no podemos

<sup>50</sup> “Carta a Meneceo”, en *ibidem* pág. 564.

<sup>51</sup> Por eso se puede afirmar, como hace Jean-François Duvernoy, que la investigación sobre la felicidad es un conocimiento secundario, que la sabiduría es una “actitud segunda, consecuente y derivada”, que remite a la ciencia como a su fundamento y que, como en toda la filosofía helenística, está dotada de un fuerte componente intelectual. El fundamento funciona como *ratio cognoscendi* o demostración de la posibilidad de la felicidad, mientras que la aspiración a la felicidad es la *ratio essendi* de la investigación científica: *Raison d’être, seul intérêt, donc fondateur de la recherche qui se révèle à certains comme une urgente nécessité. A défaut d’être là, au départ de la réflexion, sous la forme d’une interrogation sur le sujet pensant, c’est la crainte insupportable qui appelle la philosophie à l’étude : le malheur justifie le besoin de penser.* (Épicure. La construction de la félicité, Ousia, Bruselas, 2005, pp. 81-82)

<sup>52</sup> Epicuro, *ed. cit.* pág. 567.

<sup>53</sup> Cicerón, en *De natura deorum* II, expone el argumento antiepicúreo y antidemocritiano que Kant conservará toda la vida: el sistema del azar en el sentido de ausencia de finalidad es absurdo porque es totalmente improbable que una causalidad ciega hubiera podido producir el orden natural, y particularmente el de los sistemas organizados. Alain Boyer, que ha estudiado las relaciones entre Kant y Epicuro, señala que Epicuro es el autor antiguo evocado más a menudo por Kant y el más citado en el conjunto de las tres Críticas. Kant no solamente toma de él los términos “canon” y “prolepsis”, sino que



encontrar seguridad más que en la sensatez, y no en las leyes inexorables. Paradójicamente, el azar es favorable a la prudencia.

En cuanto a la fortuna, aunque es cierto que determina el rumbo inicial de los males y los bienes y que es mejor tenerla de nuestro lado, no consiste en ella ni de ella depende la felicidad entera de los hombres, sino que por encima se encuentran la sensatez y la prudencia. Epicuro no la pretende eliminar, sino propiciar y controlar mediante el razonamiento.

Encontramos, pues, en los textos de Epicuro una identificación más decidida aún que en los estoicos entre virtud y felicidad. Buscando la felicidad no tenemos otro remedio que practicar la virtud; no hay que suponer máximas diferentes, sino una única intención. No se trata, como en los estoicos, de recortar o de suprimir aspectos de la felicidad, sino de aplicar a ella el saber que nos puede permitir disfrutarla mejor dentro de las circunstancias cambiantes de la fortuna. Se trata de protegerla a ella, más que de protegerse contra ella. La virtud sería precisamente esa fortaleza que la protege y la fomenta, ese cuidado de la felicidad. Pero así lo que se consigue es la instrumentalización de la virtud, como dijeron los estoicos. Y es precisamente esa subordinación de la virtud a la felicidad la que sabemos que Kant encuentra inaceptable e incompatible con la doctrina expuesta en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. Para eludir el *fatum* y al mismo tiempo preservar la necesidad y universalidad de la física Kant encuentra otra salida. Pero nos importa subrayar el hecho de que Kant plantea el problema en los mismos términos de Epicuro, a saber, dando cuenta de la solidaridad que existe entre la moralidad y la concepción de la naturaleza.<sup>54</sup> Nos interesa señalar esto porque el asunto que está en juego en esta tensión, en este problema, el que preocupaba principalmente a Epicuro pero que no ha dejado de

---

abandona la interpretación de la lógica como *organon* para considerarla un *canon* (en la *Lógica* la denomina *Canonica Epicuri*), es decir, un conjunto de normas críticas, y en la *Crítica de la razón pura* A167 le considera nada menos que como predecesor de la teoría del *a priori* perceptivo de las anticipaciones de percepción (*Kant et Epicure. Le corps, l'âme, l'esprit*, Paris, PUF 2004, pp. 9-10, 14 y 18-19). "El más consecuente de los filósofos antiguos", como le llama en la *Crítica de la razón práctica*, tiene tal relevancia en su obra que podría considerarse que en la *Crítica de la razón pura* su postura es enfrentada a la de Platón —en la Antinomia de la razón pura, recordémoslo, se atribuye a Epicuro la antítesis y a Platón la tesis convirtiendo al primero en un empirista defensor de la fatalidad de las leyes de la naturaleza—, en la *Crítica de la razón práctica*, a la de los estoicos y en la *Crítica del Juicio*, a la de Aristóteles, como revulsivo contra los diferentes aspectos del pensamiento dogmático (*ibid.* pág. 73).

<sup>54</sup> *L'erreur principielle d'Épicure est compréhensible, mais il est crucial de l'analyser et de la réfuter : elle consiste à ne comprendre ni le caractère a priori, quoiqu'à usage seulement empirique, des mathématiques, ni le caractère a priori de la moralité, et donc la non-pertinence en philosophie pratique de la question du bonheur empirique. Épicure a ainsi ignoré la possibilité d'une physique mathématique comme celle d'une moralité pure.* (Alain Boyer, *op. cit.* pág. 29) Kant no solo no ignora estas posibilidades, sino que las considera aliadas hasta el extremo de convertir a la legalidad de la naturaleza en tipo de la legalidad moral.

preocupar a Kant —que no está dispuesto a despacharlo sin más como hacían los estoicos— es el de la felicidad: ¿cómo podemos construirla en un mundo dominado por fuerzas ajenas e inexorables, sean estas las de la ciencia, las de los dioses o las que sean?

### **Síntesis *a priori***

Sin la moralidad dominan la tontería y el azar (*Zufall*) sobre la felicidad (*Glück*) de los hombres.<sup>55</sup>

Pero, volviendo al asunto que nos ocupaba, ya hemos visto las razones por las que Kant no acepta el método de la identidad entre virtud y felicidad que tienen en común los estoicos y los epicúreos. Ambas posturas confunden la parte con el todo:

*El estoico afirmaba que la virtud era el bien supremo completo y la felicidad solamente la conciencia de su posesión como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo afirmaba que la felicidad era el bien supremo completo y la virtud solamente la forma de la máxima para procurársela, esto es, el uso racional del medio para ello.*<sup>56</sup>

Ahora bien, una vez demostrado que el problema sigue estando ahí y que no es válido ninguno de los intentos de coalición (*Coalitionsversuche*) de los que se han ensayado en la historia, una vez que sabemos que el enlace entre estos dos conceptos es sintético, aún existen dos posibilidades en lo que respecta a esta síntesis, pues podría ser *a priori* o *a posteriori*. Kant despacha rápidamente el asunto afirmando taxativamente

---

<sup>55</sup> *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:215, n° 6961

<sup>56</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:112.

que se trata una síntesis del primer tipo,<sup>57</sup> aunque hay que reconocer que la posibilidad de que el enlace sea *a posteriori* constituye una vía que siempre ha sido muy transitada en la historia de la filosofía. La felicidad podría de hecho traer como consecuencia la virtud o viceversa, podría ocurrir que la vida virtuosa trajera consigo una vida feliz: no se trataría aquí de un enlace necesario, sino de una compañía más o menos estable, incluso altamente probable. Se trataría de que la casualidad y la tontería no reinaran sobre la felicidad de los hombres. ¿No es eso precisamente lo que desde siempre ha pretendido la doctrina de la prudencia, ese saber que ha de manejarse en el terreno vacilante de la fortuna y contar con ella para hacer un hueco en el que se pueda lograr la vida humana? Pero en el dominio de la fortuna no cabe la necesidad, sino la sorpresa de lo imprevisto. En efecto, lo sorprendente es que Kant no haya visto que los filósofos antiguos era en esto precisamente en lo que estaban pensando, y no en una necesidad *a priori*, como está buscando él. De hecho ese es el ámbito en el que se pronuncian los consejos de la sagacidad y por eso no pasan de ser consejos, es decir, no se convierten en reglas o en imperativos perfecta y completamente analíticos. Cuando Kant ha hablado de la felicidad lo ha hecho hasta ahora en ese registro, como si de juicios empíricos se tratara, y por lo tanto sintéticos *a posteriori*.

No obstante, la posición de Kant en este punto es que el bien supremo no es un objeto entre otros que puede darse o no darse en el mundo, ni siquiera uno que nosotros podamos querer o no querer, sino aquel que nosotros tenemos que producir necesariamente, aquel cuyo fomento “es *a priori* un objeto necesario de nuestra voluntad” porque la ley moral nos lo ordena.<sup>58</sup> Y, puesto que este objeto está constituido por la unión de virtud y felicidad, habremos de investigar en qué se fundamenta este enlace, es decir, cuál es el elemento que hace posible la síntesis y, por

---

<sup>57</sup> “Pero dado que este enlace es conocido *a priori*, por tanto, como prácticamente necesario y, consiguientemente, como no extraído a partir de la experiencia, y dado que la posibilidad del bien supremo no descansa en ningún principio empírico, entonces la deducción de este concepto habrá de ser trascendental. Es *a priori* moralmente necesario producir el bien supremo por la libertad de la voluntad; por lo tanto, la condición de posibilidad del mismo ha de descansar también únicamente en fundamentos del conocimiento *a priori*”. [Ibid. S. V:113.] A partir de textos como éste Ottfried Höffe defiende, en contra de la conocida nota de la *Crítica de la razón pura* (A801/B829), que en Kant existe una ética trascendental, que investiga conceptos *a priori* que son condiciones de posibilidad de la experiencia práctica o moral. La ley moral no pertenece a esta investigación trascendental, pero sí el concepto de autonomía, por ejemplo. La ética trascendental se preguntaría por la *questio iuris* de un imperativo que es sintético *a priori*. (*Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit, la religion*, I, 6, Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift, vol. 57, 1988). Por otra parte, la razón aducida en contra por Kant es de relevancia fundamental sobre todo en nuestro caso, pues afirma que lo que no pertenezca a las facultades cognoscitivas, sino al sentimiento, no puede formar parte de la investigación trascendental.

<sup>58</sup> *Ibidem* Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:114, *cfr. ibidem* Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. S. V:119.

tanto, que hace posible la producción de ese bien supremo que es prácticamente necesario. El asunto es, pues, cómo es posible la síntesis *a priori* que une virtud y felicidad; y la deducción de la posibilidad de esta síntesis, que es trascendental, tiene tal importancia que, si no consiguiéramos llevarla a cabo, esta imposibilidad redundaría en la falsedad de la ley moral misma:

*Ahora bien, dado que promover el bien supremo, que contiene en su concepto este enlace [entre virtud y felicidad], es a priori un objeto necesario de nuestra voluntad y está en relación inseparable con la ley moral, la imposibilidad de lo primero ha de probar también la falsedad de la segunda. Así, pues, si el supremo bien de acuerdo con reglas morales es imposible, entonces también ha de ser la ley moral que ordena procurarlo fantástica y enderezada a un fin vacío, inventado y, por tanto, en sí mismo falso.*

La felicidad de la que estamos hablando no es de las que puede conseguirse o no en lucha permanente con la fortuna, sino la que tenemos nosotros que traer al ser como efecto de la virtud. La felicidad de la que habla la dialéctica, al ser la apódosis de un juicio condicional cuya prótasis es la virtud, no sólo está atada o condicionada por ella en su determinación, en su contenido, sino en su efectuación. Es decir, no es solo que la virtud esté condicionando aquí lo que hay que entender por felicidad, sino que está obligando a producirla. No se trata, pues, de una felicidad con la que nos podemos encontrar o no en el mundo, sino de la exacta felicidad que la ley moral nos obliga a producir. Por eso puede decir Kant que es necesario hacer una deducción trascendental del bien supremo, porque se trata de un objeto que es *a priori* necesario. De manera que encontramos que, por una parte, la felicidad es el efecto de la virtud, de la ley moral, y, por otra parte, la ley moral nos obliga a producir esa unión de virtud y felicidad, como si no se conformara la ley moral con ordenarnos obediencia a sus dictámenes, sino que estuviera exigiendo algo más, eso de más que aporta la síntesis. Dicho de otra manera: lo que la ley moral ordena es, en este caso, sintetizar. Su imperativo dice claramente: “¡debes sintetizar!”

Si nos encontramos ante un enlace sintético, esto quiere decir — recordémoslo — que el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto, sino que el predicado aporta un contenido nuevo, enriquece al sujeto con algo

ajeno a él.<sup>59</sup> Por eso los juicios sintéticos se denominan extensivos. En los juicios sintéticos, en efecto, el predicado incrementa lo dicho ya por el sujeto. Ya sabemos, por otra parte, que el enlace entre el sujeto y el predicado, que ya no es un enlace lógico, será un enlace causal, puesto que nos estamos moviendo dentro del ámbito de la acción, en el terreno de los juicios hipotéticos. De manera que el modo en que el predicado enriquece o incrementa al sujeto es mediante la presentación de un efecto de lo mencionado en su concepto. Es indiferente que hablemos de sujeto/predicado o de prótasis/apódosis. Una vez que sabemos que tenemos que salir del concepto del sujeto para confrontarlo con el del predicado como efecto suyo, “hace falta un tercero (*ein Drittes*) del cual (*worin*) únicamente puede surgir la síntesis de dos conceptos. Pero ¿cuál es este tercero que es el medio de todos los juicios sintéticos?”<sup>60</sup> Esta era una pregunta perteneciente al uso teórico de la razón. La respuesta entonces era la siguiente: “Solo hay un todo (*Inbegriff*) en el cual (*darin*) están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno y la forma del mismo *a priori*, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación, pero la unidad sintética de las mismas (que se precisa para el juicio), en la unidad de apercepción. Aquí es donde habrá que buscar la posibilidad de los juicios sintéticos y, puesto que los tres contienen las fuentes del conocimiento *a priori*, también la posibilidad de los juicios sintéticos puros”. Los tres mencionados son el sentido interno, la imaginación y la unidad de apercepción. En esta tríada es en donde dice Kant que tenemos que buscar el enlace o síntesis entre los conceptos de cualquier juicio sintético, sea o no *a priori*. Es decir, para dilatar el campo del sujeto mediante el predicado hay que volverse hacia la subjetividad, no hay que considerar los conceptos como algo dado y externo, sino como originados *a priori* en la subjetividad. No hay que considerar el enlace como un mero enlace entre conceptos, sino a estos como los dos vértices de un triángulo cuyo tercer

---

<sup>59</sup> Por eso puede afirmar Michael von Albrecht que “el rechazo del nexa analítico hace patente al mismo tiempo el valor propio de la felicidad” que en las posturas identitarias quedaba enmascarado. (*Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim, Georg Olms, 1978, pág. 91. Para una exégesis detallada de la Antinomia de la razón práctica y un análisis de la abundante bibliografía sobre ella *vid.* §§ 6-13)

<sup>60</sup> [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: System der Grundsätze des reinen Verstandes. 2. Abschn. Von dem obersten Grundsätze aller synthetischen Urtheile. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:194] Toda síntesis pone en juego la capacidad del sujeto de salir de sí, capacidad que no es otorgada por ningún dato —pues en este caso no hay un concepto ya dado, como ocurría en los juicios analíticos—, sino por lo que Benoist llama “la donación misma”. Esta referencia es la que posibilita la trascendencia del sujeto. Es la relación intrínseca entre dos trascendencias: la del predicado al concepto y la del pensamiento al ser dado (*Vid.* Joselyn Benoist, *op. cit.* pág. 51).

vértice es el sujeto,<sup>61</sup> en el que tiene lugar la tarea de la síntesis en que consiste el juzgar mismo y que es origen de la síntesis que encontramos ya como resultado en el juicio, pues “no se trata simplemente de que el juzgar de la subjetividad permite una distinción entre juicios analíticos y sintéticos *a priori* y *a posteriori*, sino que la estructura y naturaleza de la subjetividad es sintética *a priori*”.<sup>62</sup>

¿Valdrá esto que dice Kant en la *Crítica de la razón pura* referido al conocimiento y a la experiencia posible para la síntesis del bien supremo? En la *Crítica de la razón práctica* nada nos dice de todo eso, sino que da los conceptos de analítico y sintético como claros de suyo sin añadir nada a lo que ya sabíamos de ellos y, una vez descartado que el enlace de los componentes del bien supremo sea analítico, afirma que es sintético sin referirse a ningún tercer elemento que tenga que intervenir. ¿Habremos de volvernos hacia el sujeto, es decir, hacia el agente, para investigar la posibilidad de la síntesis en que consiste el bien supremo? Tal vez en este sentido es como tendríamos que leer un texto que ya hemos leído antes, cuando reconocíamos que tenemos que realizar una deducción trascendental:

*Es a priori moralmente necesario producir el bien supremo por la libertad de la voluntad; por lo tanto, la condición de posibilidad del mismo ha de descansar también únicamente en fundamentos del conocimiento a priori.*<sup>63</sup>

La similitud entre los dos últimos textos de Kant citados salta a la vista. Ese enlace, cuyo cumplimiento nos ordena la ley moral y cuya posibilidad hemos de deducir, no puede tener su condición de posibilidad más que en nosotros, que somos los que lo tenemos que realizar. El imperativo que nos exige sintetizar parece que nos está exigiendo volvernos a nosotros mismos para investigar en nuestro ser como agentes su condición de posibilidad. Pero ¿qué aspecto de la subjetividad puede ser el que actúe como condición de posibilidad de la síntesis a la que estamos obligados?

---

<sup>61</sup> Así debemos entender la insatisfacción que el propio Kant experimenta con respecto a la explicación que da la lógica general de lo que es el juicio como relación entre conceptos y su propuesta de que el juicio se entienda más bien como “la manera de llevar los conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción” (*Crítica de la razón pura*, B 141).

<sup>62</sup> Juan Manuel Navarro Cordón, *El fenomenismo kantiano*, ed. cit., pág. 36.

<sup>63</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:113.

Encontramos todavía otro texto que insiste en este paralelismo. En una nota del prólogo a la primera edición de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* escribe Kant:

*La propia felicidad es el fin final subjetivo de los seres racionales del mundo (vernünftiger Weltwesen), el que cada uno de ellos tiene en virtud de que su naturaleza depende de objetos sensibles y del que sería absurdo decir que debieran tenerlo. Y todas las tesis prácticas cuyo fundamento es ese fin final son sintéticas pero, por lo mismo, empíricas. Pero que todos deban hacer del supremo bien posible en el mundo su propio fin final es una tesis práctica sintética a priori y ciertamente una tesis objetivo-práctica encomendada por la razón pura, pues es una tesis que va más allá del concepto de los deberes en el mundo y les añade una consecuencia (un efecto) que no está contenido en las leyes morales y que, por ello, no puede ser desarrollada analíticamente a partir de ellas.*<sup>64</sup>

Pero, ¿qué les importa a los hombres, en realidad, el resultado de su acción si ella es moral? “¿Qué necesitan ellos saber el resultado de su hacer y dejar de hacer morales al que el curso del mundo dará lugar?”<sup>65</sup> Podrían atenerse estrictamente a lo que les exige la razón pura y, permaneciendo en el terreno identitario llanamente analítico, no tendrían que preocuparse por la salida que sus actos tienen en el mundo. Si lo hacen se debe a una de esas “limitaciones inevitables de los hombres” con la que nosotros ya nos hemos familiarizado bastante y que les mueve hacia lo amable. El hombre busca algo que “él pueda amar (*lieben*)”. La limitación de la que hablamos consiste, pues, en interpretar la acción en términos de deseo, de felicidad, entendida en este caso como el fin final que todas nuestras acciones deben tener. Es una limitación que le lleva a echar mano de uno de los tipos que hemos comentado en otra parte de este trabajo. Pero lo que nos interesa remarcar ahora es que Kant, que se precia aquí de haber descubierto la clave del problema de la síntesis *a priori* en el terreno de la esperanza, que está presentándonos la respuesta a la pregunta sobre cómo es posible un

---

<sup>64</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Vorrede zur ersten Auflage (Die Religion ...). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:6Fu-8Fu

<sup>65</sup> Was **brauchen** sie den **Ausgang** ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? [*Ibid.*] El remarcado en negro es mío.



juicio sintético *a priori* en el terreno de lo que puedo esperar, emplea los mismos términos que estamos utilizando al hablar de la síntesis de la imaginación. En efecto, encontramos un añadido al deber moral, una ampliación (*Erweiterung*), un ensanchamiento, un ir más allá y, como en el caso de las proposiciones teóricas que son sintéticas *a priori*, también en esta ocasión encontramos en nosotros mismos el fundamento que hace posible esa síntesis, pues se nos dice que “él [*der Mensch*] contiene el principio *a priori* del conocimiento de los fundamentos de determinación de un arbitrio libre en la experiencia en general”.<sup>66</sup> Pues bien, si una vez más encontramos que tenemos que virar hacia la subjetividad si queremos hallar el fundamento de la síntesis, nos planteamos de nuevo: ¿qué aspecto de la subjetividad puede ser el que actúe como condición de posibilidad de la síntesis a la que estamos obligados?

Para responder a esta pregunta analicemos brevemente el contexto en el que se enmarca nuestra investigación. Se trata de una antinomia. Por fin podemos decirlo con todo derecho, pues hemos conseguido sacar a luz las contradicciones de la razón consigo misma con el resultado de que, como en toda antinomia, no solamente hay síntesis, sino dos tesis contrapuestas (*Gegensätze*) o enfrentadas que en este caso lo son solamente con respecto a un asunto (y no a cuatro, como en la dialéctica de la razón pura especulativa): “o bien el deseo de felicidad es la causa motriz hacia las máximas de la virtud o las máximas de la virtud han de ser la causa eficiente de la felicidad”.<sup>67</sup> Vayamos unos momentos a la Antinomia de la razón pura. En ella ambas posibilidades contrapuestas se presentan como perfectamente naturales a la razón; no como cuestiones arbitrarias, sino como aquellas “con las que ha de tropezar necesariamente toda razón humana en su progreso”,<sup>68</sup> y de ahí que nos las encontremos expresadas en distintas versiones en la historia de la filosofía. Se trata de un conflicto inevitable cuyas posturas contrarias conllevan “no una ilusión meramente artificial que desaparece en cuanto se la examina, sino una ilusión natural e irremediable que incluso cuando ya no nos embauca, aún nos confunde, si bien no nos engaña, y así se puede hacer inocua,

---

<sup>66</sup> ...er das Princip *a priori* der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält... [*Ibid.*]

<sup>67</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:113u.

<sup>68</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 2. Abschn. Antithetik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:449. Bis: S. B:450.

pero nunca se puede suprimir”.<sup>69</sup> Cada uno de los modos de ejecutar la síntesis es perfectamente coherente y al mismo tiempo ninguno de ellos puede ser ni confirmado ni refutado: “ni pueden esperar confirmación ni temer contradicción, y cada una de ellos, no solamente no entraña contradicción en sí, sino que incluso encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón; solo que desgraciadamente la antítesis tiene de su parte unos fundamentos para su aceptación tan válidos y necesarios [como los de la tesis]”.<sup>70</sup>

Hemos traído a colación estas palabras de la *Crítica de la razón pura* para poner de relieve la diferencia que hay con lo que ocurre en la *Crítica de la razón práctica*, donde leemos: “La primera de las dos proposiciones, a saber, que la aspiración a la felicidad produzca el fundamento de una disposición de ánimo virtuosa, es absolutamente falsa...”<sup>71</sup> Nos encontramos en esta ocasión, pues, con una proposición absolutamente falsa o imposible, y no con dos proposiciones en sí mismas igualmente coherentes e irrefutables. En cuanto a la segunda proposición, la que afirma que la felicidad es un efecto de la virtud, también es imposible, pero su imposibilidad no es absoluta, sino condicionada, pues depende de que consideremos una perspectiva única o una doble perspectiva ontológica. Si adoptamos esta última ocurre, como ocurrió en la antinomia de la razón pura, que la contradicción se disuelve en sus dos niveles, que, al estar separados, no se enfrentan entre sí. Y con esta solución (*Aufhebung*) recuperamos el paralelismo con la antinomia de la *Crítica de la razón pura* que habíamos perdido en los rasgos anteriores.<sup>72</sup>

Recapitulando las semejanzas y diferencias que hemos encontrado entre las dos antinomias:

---

<sup>69</sup> *Ibidem*. Esta persistencia objetiva del error aun en su inocuidad la encontramos también en un pasaje de la antinomia de la razón práctica en el que Kant nos presenta el *vitium subreptionis* que consiste en confundir lo que se hace con lo que se siente: ni aun el más experimentado puede evitar completamente esta ilusión óptica al enjuiciarse a sí mismo. (*Ebd.* Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, S. V:116. Bis: S. V:117)

<sup>70</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787), S. B:449.

<sup>71</sup> [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:114u] *Cfr. ibidem* Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:113u.: “La primera (tesis) es absolutamente imposible porque (como se demostró en la Analítica) las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el anhelo de felicidad no son morales y no pueden fundamentar la virtud.”

<sup>72</sup> Sobre las semejanzas entre las tres antinomias de la razón y sobre su utilidad como instrumentos críticos, *vid. Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 57. Auflösung der Antinomie des Geschmacks. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:344. Bis: S. V:346. Y sobre las semejanzas y diferencias entre las antinomias de la razón pura y de la razón práctica, *vid. Michael von Albrecht, op. cit.* pp.106-107, donde señala que la antinomia de la razón práctica no reside en el conflicto entre tesis y antítesis, sino únicamente en el conflicto que se da en el seno mismo de la antítesis.

- en la de la razón práctica tuvimos que refutar a aquellos que querían negar la existencia del conflicto, mientras que en la de la razón pura éste surgía de manera natural;
- en la de la razón práctica solamente encontramos un conflicto y en la de la razón pura, cuatro, que discurrían según el orden de los grupos de categorías;
- en el conflicto de la razón práctica se elimina sumariamente una de las partes, mientras que en la de la razón pura se le deja a cada parte presentar sus argumentos con imparcialidad (en realidad nos preguntamos para qué nos hemos tomado tanto trabajo en refutar a los identitarios que querían silenciar la antinomia de la razón práctica, si luego la dejamos hablar tan poco, puesto que acallamos inmediatamente a una de sus partes);
- la de la razón práctica se supera mostrando que no hay verdadera contradicción si se considera la división en fenómenos y noúmenos, mientras que en la de la razón pura el conflicto sigue en pie, insuperable, aunque los intereses de la razón en este conflicto se decanten por una de las posturas y se muestre que la solución habría de venir de la misma división entre fenómenos y noúmenos.

En la “Solución crítica” de la *Crítica de la razón práctica*, en lugar de los argumentos a favor y en contra de cada tesis —que, como hemos visto, brillan por su ausencia—, nos encontramos con lo que podríamos llamar la segunda refutación del epicureísmo y el estoicismo, esta vez considerados en bloque. Casi podría decirse que Kant, no satisfecho con la objeción que les ha presentado pocas páginas antes, se complace en desacreditarlos por partida doble en la Solución crítica. Y el motivo es que las dos escuelas consideraron que el enlace entre virtud y felicidad (se defina ésta al modo epicúreo o al modo estoico) es posible realizarlo en el mundo fenoménico, cosa que Kant niega.

Cuando enunciaron sus doctrinas los griegos estaban cayendo en un círculo, pues presuponían de antemano la disposición de ánimo virtuosa en la persona a la que querían proporcionar, al darle la felicidad, el motor para la virtud,<sup>73</sup> con lo que presuponían justamente aquello que querían demostrar. Por eso no se trataba de una pura felicidad, sino de una felicidad ya cribada por la virtud, de la felicidad de un virtuoso. Si estaban ya definiendo la felicidad en términos de virtud (o a la inversa, poco importa) no es extraño que luego se encontraran relacionados en los hechos los

---

<sup>73</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:115. Bis: S. V:116.

dos conceptos. Se encontraban en la experiencia unidos aquellos dos aspectos que ellos habían relacionado tautológicamente de antemano. Este círculo no es más que una consecuencia del método de la identidad que ya les hemos venido reprochando. Si previamente hemos definido A como B o B como A (poco importa), no es extraño que siempre que nos encontremos con A nos encontremos también con B (o a la inversa, sigue importando lo mismo). El juicio analítico siempre se mueve en ese círculo tautológico de la presuposición y la implicación recíproca. La felicidad que debemos efectuar está, sin duda, fuera de este círculo, en el ámbito de la síntesis.

La “Solución crítica de la antinomia” se dedica, pues, en buena medida, a volver sobre el asunto de la analiticidad con el fin de mostrar desde otro punto de vista su absurdo. Parece ser que es lo que más le interesa a Kant. Y en realidad se puede decir que, eliminado del único conflicto de la antinomia uno de sus extremos, el conflicto ya no existe como tal, sino que la antinomia se esfuma y en su lugar aparece la deducción trascendental de la que ya hemos hablado, es decir, la investigación acerca de cómo es posible la síntesis *a priori* entre virtud y felicidad. En un último homenaje a los estoicos, Kant divide la cuestión en dos vertientes: la de aquello que está en nuestro poder y la de aquello que no está en nuestro poder (*Gewalt*),<sup>74</sup> que serán tratadas en los dos apartados siguientes de la *Crítica de la razón práctica* respectivamente, a saber, “Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa” y la parte de los postulados de la razón práctica.

Antes de abandonar el asunto de la antinomia tenemos que preguntarnos por este contraste que hemos observado entre la antinomia de la razón pura y la de la razón práctica. Más allá de los detalles, tal vez habría que reparar en que la de la razón práctica está como “encajada” en la de la razón pura, “incrustada” en ella. No puede haber simetría entre ellas porque una es heredera de la otra, la supone, la supera, la explica y la resume. En la de la razón pura asistíamos a un conflicto o antitética en el que “no se admitía otra piedra de toque que el ensayo de unificación de sus afirmaciones en ellas mismas”, para lo que previamente había que permitirles una libre competición entre ellas.<sup>75</sup> La solución consistía en intentar demostrar que esas posiciones enfrentadas “luchaban por nada”,<sup>76</sup> ya que cierta ilusión trascendental les

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, S. V:119.

<sup>75</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 2. Abschn. Antithetik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:453.

<sup>76</sup> *Ibidem*, Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 7. Abschn. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:529.

había hecho creer que había algo donde en realidad no había nada dado, sino solamente algo planteado como problema o indicado como tarea (*aufgegeben* y no *gegeben*).<sup>77</sup> Efectivamente, la totalidad de la serie regresiva de condiciones no está dada; lo único que está dado es la tarea de buscarla. En lo que respecta a la tercera antinomia, la serie de causas subordinadas una a la otra no consiste sino en una “serie de representaciones subordinadas” o en un regreso dinámico, y no en una serie de causas y efectos realmente existente.<sup>78</sup> Pero regreso dinámico es lo mismo que decir potencia de síntesis (regresiva). En el uso teórico de la razón ya ha quedado indicado, señalado, el problema al que se enfrenta su uso práctico, pues en los dos nos encontramos en cierto modo con la misma exigencia de la razón, que nos prescribe la síntesis. Llegados aquí el conflicto se desdobra de acuerdo con un doble carácter o ley de causalidad (sensible e inteligible). Sus dos garfios, en lugar de enfrentarse entre sí en la contradicción, se separan en dos perspectivas diferentes que de momento solo se presentan como posibles. Mientras dentro de la causalidad fenoménica la síntesis regresiva se convierte en un principio regulador de la investigación de la naturaleza, dentro de la causalidad nouménica la síntesis se expresa en la legalidad moral. Pero las dos perspectivas no podrían existir la una sin la otra, de manera que la quiebra de una supondría la ruina de la otra y la recaída en el conflicto. Ahora bien, la ley moral, que es sintética *a priori*, en cuanto se refiere a seres finitos, constituye la virtud. Y es aquí, en el terreno de la razón práctica, donde encuentra de nuevo a su oponente (la dimensión sensible o fenoménica), pero no ya en cuanto suministra la materia del conocimiento, sino en cuanto suministra la materia del deseo.

En el uso práctico reaparece o se formula de nuevo la antinomia y también aparece la exigencia de sintetizar. Esta nueva antinomia, repercutida de la de la razón pura, que ha brotado a partir de ella, responde al mandato de sintetizar lo que habrá de constituir el bien supremo. La síntesis que se requiere aquí, que habrá de ser causal, responde como un eco a la que hubimos de buscar en la tercera antinomia. Así pues, la antinomia de la razón práctica es como un bucle de la de la razón pura, que reproduce su misma estructura pero solamente en el problema que se refería a la acción, que era el de la tercera antinomia. Por eso hemos dicho que es como un resumen de la otra. Si recorremos todo el asunto en el sentido inverso nos encontramos con que la síntesis de virtud y felicidad es la que da sentido a la síntesis de la ley moral (como hemos leído

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, S. B:526.

<sup>78</sup> *Ibidem*, S. B:533. Bis: S. B:534.

antes en los textos de Kant), que a su vez es la que da sentido a la perspectiva nouménica o mundo inteligible, que es uno de los dos en los que se ha desdoblado la antinomia de la razón pura. De este modo el problema del bien supremo es el que da sentido a toda la tarea de la síntesis, desde la síntesis del conocimiento empírico pasando por la de la ley moral. Una vez solucionado se habría conseguido resolver también la antinomia de la razón pura, cuya posible solución hasta ahora solo había quedado esbozada. La pacificación del conflicto de la razón práctica trae como resultado la del de la razón pura, como si de un juego de cajas chinas se tratara,<sup>79</sup> porque en realidad se trata de un doble conflicto de la (misma) razón consigo misma en los dos terrenos en los que tiene que llevar a cabo su tarea de síntesis. Si Epicuro había llegado a concluir el caos del multiverso para preservar la fortuna y con ella la libertad, Kant, al contrario, para preservar la legalidad del universo tiene que concluir necesariamente que existe una legalidad moral que es capaz de acoger sintéticamente en su seno a esa fortuna tan arisca. Este es el sentido profundo del enfrentamiento entre Kant y Epicuro.

Pero si la superación del conflicto pasa por la síntesis, esto quiere decir que no hay que pensar que esa solución esté escrita o formulada en ningún lugar, sino que consiste en una tarea continua de síntesis, es decir, de unificación de contrarios. La síntesis no está ya hecha, sino que precisamente es lo que hay que hacer, la tarea que siempre nos queda pendiente, y por eso Kant habla de síntesis dinámica.

Esta tarea nos lleva a postular tres objetos que corresponden a los tres conflictos dialécticos de la razón consigo misma en la *Crítica de la razón práctica*: la inmortalidad del alma, la existencia de la libertad considerada positivamente y la existencia de Dios. Se trata de proposiciones teoréticas no demostrables como tales, pero que admitimos en cuanto dependen de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*, precisamente la que manda procurar el bien supremo, es decir, la que ordena la síntesis de la que venimos hablando en lo que toca a la parte que está en nuestro poder (la virtud) y en lo que toca a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, es decir, a la felicidad, la parte que no está en nuestro poder.<sup>80</sup> Ellos expresan las

---

<sup>79</sup> Este lenguaje de cajas y bucles, de incrustaciones y de ecos no es ajeno al que Kant emplea en la sección titulada “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”, aunque él prefiere recurrir a la metáfora de una esfera que encierra a otra en su seno y la fagocita.

<sup>80</sup> [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: IV. Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:122. y Kapitel: V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S.

condiciones de posibilidad del trabajo sintético que nos ha sido encargado al mismo tiempo que ponen de manifiesto diversos aspectos de un mismo hecho, a saber, que si hay una relación sintética y no analítica entre virtud y felicidad —e incluso ocurre que en el seno mismo de la virtud hay una distancia interna de ella consigo misma— se debe a nuestra propia finitud, de manera que síntesis en este contexto es otro nombre de la finitud humana.

El postulado que toca más de lleno en la felicidad es el de la existencia de Dios, exigida como instancia que ponga de acuerdo o haya puesto de acuerdo desde siempre la ley moral con la ley natural y haya hecho posible aquello que ya Epicuro echaba de menos, a saber, el acuerdo o la armonía entre naturaleza y libertad. La exigencia de felicidad es la que postula la existencia de Dios.<sup>81</sup>

*No obstante, en la tarea práctica de la razón pura, esto es, en el trabajo necesario hacia el bien supremo, esa conexión se postula como necesaria: debemos intentar fomentar el bien supremo (que, por tanto, ha de ser posible). Por consiguiente se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, que contenga el fundamento de esa conexión, es decir, de la de la exacta concordancia de la felicidad con la moralidad.*<sup>82</sup>

El pasaje ha sido precedido de la definición de la felicidad como “el estado de un ser racional en el mundo al cual en la totalidad de su existencia todo le va según su deseo y voluntad”. Se trata de una concordancia a tres bandas, pues no es solamente el objeto lo que tiene que concordar con el deseo, sino también con la *Gesinnung* o disposición de ánimo moral. Si el deber ordena ese trabajo dirigido a producir y

---

V:124u] Tampoco es que la primera esté enteramente en nuestro poder, pues se necesita un tiempo infinito para realizarla y eso no está en nuestra mano.

<sup>81</sup> Los comentaristas se han preguntado siempre si la inclusión de la felicidad en el bien supremo es una recaída de Kant en el eudaimonismo, máxime cuanto durante toda la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* se había esforzado por alejarla del fundamento de determinación del deber. ¿Por qué reintroducirla después? Susanne Weiper piensa que no se puede responder a esta cuestión mientras no se reconstruya un concepto como el de felicidad, cuyas determinaciones están dispersas por toda la obra de Kant, tarea a la que modestamente estamos intentando contribuir en este trabajo convencidos de que no se trata de la reintroducción “por la puerta trasera” de la Dialéctica de lo que ha sido eliminado de la fachada del edificio crítico, que sería la Analítica, sino de un problema fundamental que atraviesa todas las páginas de la obra de Kant (vid. Susanne Weiper: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 54-55).

<sup>82</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:125.



promover el bien supremo en el mundo y no se trata, por su parte, de un deber vacío, ese fin tiene que ser posible y no un objeto inventado, de manera que su posibilidad es lo primero que ha de ser postulado o requerido racionalmente. Y nuestra razón no tiene otra manera de pensar esta posibilidad “que bajo la presuposición de una inteligencia suprema” que sea la autora de la concordancia, cuya existencia hay que admitir porque “está ligada con la conciencia de nuestro deber”.<sup>83</sup> La concordancia debida, pues, se apoya o se fundamenta en la concordancia pensada. Del hecho (*Faktum*) de la razón que nos manda necesariamente producirla vamos a sus condiciones de su posibilidad, que son las que nos posibilitan pensarla. Ahora bien, estamos hablando de una concordancia entre dos términos que no se implican lógicamente, sino que son externos o ajenos el uno al otro y precisamente por eso y desde esa lejanía la relación entre ellos ha de ser real o sintética. Y nos estábamos preguntando dónde está la posibilidad de este enlace, si, al ser *a priori*, es imposible que resida en la experiencia. Parece que ya hemos encontrado este *donde*, este *worin*, este tercer término por el que andábamos indagando: en la existencia de Dios definido en los términos del Postulado de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*. Pero si residiera en esa existencia la posibilidad de la síntesis, ¿no estaríamos recayendo en la consideración de Dios y de la religión como resortes de la moral?

Pero tal vez la posibilidad de la síntesis no resida tanto en la existencia de Dios como en su postulado, es decir, en el hecho de que la postulemos, considerado como una acción nuestra que viene exigida como su condición de posibilidad por la necesidad de la síntesis que el imperativo moral nos impone. Quizá tengamos que llamar real a esa síntesis, no porque nos remita a una existencia real, sino porque nosotros la tengamos que hacer realidad. Habría que entender entonces la postulación en el sentido activo de una petición, de una cuestación realizada por ese nosotros al que tantas veces hemos oído expresarse en estas páginas desde su deseo de felicidad. La petición de que la síntesis debida no sea una tarea vana, de que tenga sentido ese trabajo al que nos ha lanzado la misma racionalidad. Habría que acentuar más bien el lado subjetivo y activo que el lado objetivo, que es el pasivo. De acuerdo con esta perspectiva, el *worin* de la síntesis sería la subjetividad misma y el nombre de este lugar sería *Fürwahrhalten*, ese término tan difícil de traducir y que a veces el mismo Kant sustituye por creencia o fe

---

<sup>83</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:126. Cfr.. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 1. Abschn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:847.

de la razón (*Vernunftglaube*). Pero, ¿cómo?, ¿el fundamento de la moralidad ha de ser credencial?

Se trata de una exigencia que tiene un propósito absolutamente necesario,<sup>84</sup> como acabamos de ver, puesto que la razón lo impone y la voluntad no elige en este caso, sino que obedece. Pero Kant se ve obligado a aclarar que en este negocio de la fe (de la razón) hay una faceta objetiva y una subjetiva, pues una cosa es que la exigencia sea racional y que las posibilidades en juego ya desde la Dialéctica de la razón pura se hayan encontrado objetivamente y la razón haya permanecido desde entonces vacilando entre ellas, y otra cosa es la “condición subjetiva de la razón que aquí interviene”,<sup>85</sup> dado que en este punto la razón no pudo tomar una decisión de acuerdo con fundamentos objetivos. La subjetividad se refiere al modo (*Art*) “como nosotros nos debemos representar” la posibilidad de la síntesis o al “único modo teóricamente posible para la razón y al mismo tiempo conveniente para la moralidad de pensar (*sich zu denken*)” la condición de posibilidad de la síntesis. Esta manera de pensar (*Denkungsart*) está indicando mediante múltiples señales a la subjetividad, a la razón de siempre pero en cuanto precisada de creencias, a la razón que mantiene (*hält*) como verdadera una confianza, la fija y persevera en ella como único modo de explicarse que su trabajo no es baladí.

Objetivamente la ley moral no puede tener fundamento, puesto que es ella el fundamento y el principio; es apodíctica. Ella no necesita que la razón práctica haga salir de su vacilación a la razón teórica porque su imperativo no depende de que la razón tenga paz o guerra en su campo de batalla.

*Pero el efecto subjetivo de esta ley, a saber, la disposición de ánimo adecuada a ella y también requerida por ella para fomentar el bien supremo prácticamente posible sí presupone al menos que éste sea posible, pues en caso contrario sería prácticamente imposible*

<sup>84</sup> *Bedürfnis in schlechterdings nothwendiger Absicht* [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:143.] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 3. Abschn. Vom Meinen, Wissen und Glauben. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:856: “...estoy seguro de que nada puede hacer vacilar esta creencia porque con ello se vendrían abajo incluso mis principios morales, a los que no puedo renunciar sin ser aborrecible ante mis propios ojos.”

<sup>85</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:145. Bis: S. V:146. Los resaltados en negro son míos.

*perseguir el objeto de un concepto que fuera en el fondo vacío y sin objeto.*<sup>86</sup>

Con esto no estamos incurriendo en heteronomía al convertir aquello que postulamos en resorte de la acción moral, sino que estamos ahondando en las condiciones de posibilidad precisamente de este carácter de exigencia racional que tiene en sí misma la ley moral en cuanto se convierte en imperativo, es decir, en cuanto entra en tratos con seres sensibles además de racionales que no tienen más remedio que aceptarla como algo diferente de su anhelo de felicidad y, además, como aquello que les ordena precisamente procurar el bien supremo que incluye esa misma felicidad.<sup>87</sup> Esta *Gesinnung* podría, efectivamente, ser el *Drittes* que nos hacía falta para entender lo que es la síntesis en el caso de la razón práctica, de la misma manera que el tiempo y la unidad de apercepción eran el *Drittes* al que había que recurrir para entender la síntesis *a priori* en el terreno de la razón teórica. *Gesinnung* es modo de pensar o disposición de ánimo, el tercer vértice de ese triángulo constituido por la virtud y la felicidad o por lo inteligible y lo sensible o por la ley moral y la ley natural. Solo desde él se puede efectuar la síntesis, pero no como si él tuviera la clave o la solución del enigma, sino porque él tiene la pregunta y la hace, y haciéndola postula o exige la síntesis. Su hacerla es una exigencia de respuesta. Esta exigencia, sin dejar de serlo, es la que hace posible la síntesis que es un deber efectuar.<sup>88</sup>

Se ha insistido muchas veces en que los postulados constituyen el intento de armonizar el mundo sensible, que obedece a las leyes naturales, con el inteligible, que obedece a las leyes morales. Esta insistencia está justificada sobre todo por el hecho de que fuera la antinomia la que quedó en suspenso en la *Crítica de la razón pura* y en la

---

<sup>86</sup> Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:143.

<sup>87</sup> En la Dialéctica de la razón práctica no se trata ya del concepto, el criterio y la realidad de la moralidad, sino de su sentido. Y esta nueva cuestión viene de la exigencia de unidad de la razón: *Der Analytisch geth es um die Vollkommenheit der handelnde Subjekte, der Dialectik um die Vollkommenheit der Welt: wie kann sie nicht bloß in sich, als Natur, sondern auch im Blick auf die Moral vollkommen sein?* (Vid. Ottfried Höffe (*Hsgr.*): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2000, pág. 17)

<sup>88</sup> Nos hemos venido preguntando en estas páginas por las condiciones trascendentales de la ley moral, por la necesidad de la idea del bien supremo para la obligatoriedad de la ley moral, y no por la felicidad trascendente. Este último asunto no nos interesa en este momento. Para un estudio que respeta esta diferencia, vid. S. Weiper, *op. cit.* pp. 37-40. También analiza cómo Kant se refiere a la realización del bien supremo en este mundo, que es la única manera en que los seres finitos podemos hablar de él: *...die Realisierung des höchsten Gutes als Resultat einer unendlichen sittlichen Vervollkommnung der endlichen Menschen und nicht als von außen kommenden Gnadenzuwendung einer höheren Macht vorzustellen sein soll* (pp. 77 ss.). Cfr. Gerhard Krämling, *op. cit.*, que distingue entre los significados personal, universal, immanente y trascendente del concepto de bien supremo y dedica su esfuerzo al estudio del universal y el immanente.

razón práctica se pretenda resolver aquel conflicto, que se refería a la idea de mundo. Ahora bien, no hay que olvidar que esta solución involucra de nuevo a todas las ideas de la Dialéctica y replantea de nuevo todos los conflictos de la razón. Nosotros hemos insistido aquí sobre todo en uno de ellos, a saber, el que está entablado entre la sensibilidad y la racionalidad dentro del propio ser humano, porque es el que nos interesa. No se trata de un conflicto cosmológico ni teológico, aunque todas estas dimensiones intervengan en él. ¿Podríamos llamarlo existencial? En cualquier caso, en él también se exige y se espera una solución, una conciliación. Los postulados constituyen el intento de proporcionar una salida a esta diferencia del hombre consigo mismo que se expresa en la distancia entre la felicidad y la dignidad de ser feliz. Y de momento lo que hemos encontrado es que esa salida nos lleva a una instancia subjetiva únicamente desde la cual se puede plantear la síntesis debida y el conflicto que ella entraña.

Sin embargo, no debemos olvidar las preguntas con las que cerrábamos el primer apartado de esta sección, en el que, después de contemplar con asombro hasta qué punto era problemática y esquiva la que allí denominábamos síntesis interna de la felicidad, nos preguntábamos cómo nos las íbamos a arreglar entonces para ir más allá y realizar la síntesis externa. Ahora sabemos que esta última está exigida como deber. Y esta necesidad implica, evidentemente, a la anterior, pues ¿no estamos hablando en el fondo de lo mismo? Pero entonces el imperativo que manda sintetizar está exigiendo en cierto modo que pongamos orden en aquel terreno erizado y delicioso al mismo tiempo cuya carencia de determinación nos llevaba del vértigo a la servidumbre. Y este orden es, inevitablemente, el de la ley. Necesitamos, pues, embridar la felicidad, enseñarle lo que es el orden legal, hacerla ingresar en un mundo para llevar a fin completamente el bien que el imperativo ordena, es decir, para efectuar la síntesis que él exige.

La exigencia de lo que hemos llamado la síntesis externa, según la cual somos los encargados de buscarle a la felicidad un mundo, y que hay que distinguir cuidadosamente de un resorte para la moralidad, hace que nos situemos virtualmente en el punto de vista de la divinidad. Por eso en la respuesta a Garve afirma Kant que, aunque nos esforzáramos en pensar en una voluntad que no se propusiera fines, esta constituiría un despropósito parecido al de una voluntad todopoderosa que no emplease su poder en nada. “No puede haber voluntad sin fines (*...ohne allen Zweck kann kein Wille sein*)”. Hemos de pensar en el fin final, no porque carezcamos de motores, sino porque sin él careceríamos de las circunstancias externas adecuadas para producir un

objeto de acuerdo con ellos. La voluntad expandida (*erweiternder Wille*) de la que nos habla en este fragmento Kant tiene que acceder a la totalidad y proponerse un fin final que no vaya en su propio beneficio. Es entonces cuando accede a esa perspectiva divina que es un modo especial de querer:

*Esta es una determinación de la voluntad de un tipo particular (eine Willensbestimmung von besonderer Art), a saber, mediante la idea de la totalidad de los fines en la que se pone el fundamento de que si estamos en el mundo en una cierta relación moral con las cosas hemos de obedecer siempre la ley moral y además se añade el deber de procurar con toda nuestra capacidad que exista una tal relación (un mundo a la medida de los fines morales supremos). Así el hombre se piensa a sí mismo en analogía con la divinidad, la cual, si bien es cierto que subjetivamente no precisa de ninguna cosa externa, tampoco se puede pensar que se encierre en sí misma, sino que está determinada a producir fuera de sí el bien supremo precisamente por la conciencia de su autosuficiencia y esta necesidad (que en los hombres es deber) en el ser supremo nosotros no nos la podemos representar sino como exigencia moral.<sup>89</sup>*

¿En qué consiste este *Willensart*? Si no queremos aproximarlos a la deificación de las escuelas griegas que paseaban la moral por el paraíso identitario, tendremos que reconocer en este modo de querer la marca o el eco de aquel modo de pensar (*Denkungsart*) que Kant llama a veces *Gesinnung* y que hemos quedado en que constituía ese *Drittes* que andábamos buscando. Es el mismo que actuaba de polo subjetivo de la síntesis en la que el fragmento que acabamos de leer nos recuerda que reside nuestro deber, al que hemos de dedicar nuestra potencia y nuestra riqueza (*Vermögen*), en el que hemos de invertir nuestro capital. Es el modo de querer que sintetiza, que escucha el mandato que ordena sintetizar y, por consiguiente, convertir la relación del sujeto con las cosas del mundo —no solamente con las personas— en un modo de relación moral. Decir que corresponde a la perspectiva divina es otra manera de explicar que ese modo de querer se postula a sí mismo como existencia

---

<sup>89</sup> *Über den Gemeinspruch ...* (1793). Kapitel: I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:279Fu-280Fu.

autosuficiente que desborda o derrama su poder más allá de su autosuficiencia y se propone fines aunque no los necesite, por pura superabundancia, sin atender a su propio provecho, haciendo abstracción de la propia felicidad pero sin renunciar a ella. El texto continúa haciendo alusión a la proporción entre moralidad y felicidad, que es otra forma de hablar de la síntesis de la que venimos hablando.

Pues bien, si se trata de fundar un mundo proporcionado, como lo fundaría la divinidad, ¿cuál es la función que le toca a la imaginación representar en este asunto? Dejaremos para el siguiente apartado el estudio de esta relación.

---

## Imaginación y felicidad

*Arte para ser dichoso. Reglas ai de ventura, que no toda es acasos para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la fortuna y esperan a que ella obre. Mejor otros, pasan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha, y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no ai otro arbitrio sino el de la virtud y atención, porque no ai más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia.<sup>1</sup>*

### Lo pragmático

Tenemos que domesticar a la felicidad, tenemos que buscarle un mundo. Pero esto no puede realizarse sin contar con lo que ella misma es, sin tener presente su textura de múltiples pliegues. No se trata de construir otra nueva fortaleza, como quisieron hacer los estoicos, en la que el ansia de felicidad languidezca y el hombre se codee con los dioses a costa de renunciar a su tejido sentimental. Las otras criaturas racionales con las que tenemos que confraternizar no nos tienen que hacer renunciar al deseo que nos constituye. Al fin y al cabo, ellas no han de sintetizar. Se mueven por un terreno puramente identitario, sin pliegues ni arrugas, en el que no es menester efectuar ningún tránsito. Para nosotros la situación es diferente.

Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates*, para defenderle de la acusación de impiedad, explica que Sócrates encontraba necesario recurrir a la adivinación porque

*creía que llegar a ser carpintero, herrero, labrador, gobernante de hombres, experto en tales actividades, contable, administrador o comandante militar, todas son enseñanzas asequibles a la inteligencia humana. Pero lo más importante de estas actividades, decía, se lo han reservado los dioses para ellos y no dejan ver nada a los hombres. Porque ni el que hace una buena siembra sabe quién recogerá la*

---

<sup>1</sup> Baltasar Gracián: *Oráculo manual y arte de prudencia* 21, edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués, 1647 y cotejada con la edición crítica de Emilio Blanco (Madrid, Cátedra, 1997). La sugerencia para consultar la obra de Gracián se la debo a Pierre Aubenque, *vid. infra* nota 6.



*cosecha, ni el que construye bien una casa sabe quién la habitará, ni para el general está claro si su mando es útil, ni sabe el político si es conveniente que esté al frente del Estado, ni el que se casa con una bella mujer para disfrutar de ella sabe si por su culpa se sentirá desgraciado, ni quien ha conseguido parientes influyentes en la ciudad sabe si por su culpa no se verá privado de la ciudadanía.*<sup>2</sup>

Encontramos aquí el contraste entre omnisciencia e ignorancia<sup>3</sup> o entre divinidad y finitud que hemos visto planteado cuando, analizando el discurso de la indeterminación, estuvimos comentando la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Llegar a ser carpintero, por ejemplo, es cuestión de habilidad, pero saber si la mesa que fabricamos como carpinteros será bien utilizada por otros en cuanto salga de nuestras manos es algo que supera nuestra capacidad, pues lo que suceda en ese futuro pertenece ya a la cadena de consecuencias que no podemos dominar, a la totalidad de lo condicionado por nuestra acción que ya no podemos ni conocer ni, mucho menos, controlar. Es ahí donde no podemos asegurar que todo transcurra según nuestro deseo y voluntad, esto es, no podemos garantizar la felicidad. La diferencia estriba en que si aislamos un fin y determinamos nuestra acción de acuerdo con él teniendo en cuenta nuestro conocimiento, es muy probable que lo podamos obtener. Pero si consideramos la cadena de consecuencias de una acción puesta por nosotros en el mundo, entonces ya no basta ningún conocimiento, pues la cosa se nos escapa y pasa a desplegarse en esa totalidad de lo que ya no está en nuestro poder. No obstante, esta totalidad es la que tendría que constituir la idea de felicidad, de manera que no es posible determinar esa idea y, en consecuencia, no es posible encadenarla mediante una serie de medios que nos la vayan acercando y, por lo menos a la larga, nos la garanticen. La ventaja propia está siempre rodeada por las tinieblas más

---

<sup>2</sup> Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993, pág. 21. Norbert Hinske nos recuerda que Klaus Reich ya llamó la atención sobre la influencia de este pasaje y de esta obra de Jenofonte en general sobre la concepción kantiana de los consejos de la prudencia. Interpreta la aparición de los consejos de la prudencia por primera vez en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como el abandono por parte de Kant de la definición griega de la ética como doctrina de la felicidad, abandono que no se desprende del análisis de la voluntad racional, sino de una reflexión sobre la idea de felicidad. (“Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der *Grundlegung*. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xenophon“, en Ottfried Höffe (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989)

<sup>3</sup> Para seguir los preceptos de la moralidad es necesario todavía menos saber, pues están al alcance del entendimiento más común y poco ejercitado (*der gemeinste und ungeübteste Verstand*).

espesas.<sup>4</sup> O bien dejamos el asunto —como nos dicen que hacía Sócrates— a la adivinación, es decir, consultamos a los hados y procuramos ponernos a bien con *Frau Sælde*, o bien desarrollamos aquel tipo especial de saber que Kant denomina pragmático.<sup>5</sup> Éste requiere de una buena dosis de conocimiento del mundo (*Weltkenntnis*) y de una gran habilidad para manejar las excepciones de manera que saquemos provecho de ellas.

El de hacer a la felicidad un mundo es un problema pragmático. Lo sabemos desde el momento en que aquellos imperativos tan extraños que nos ordenan la felicidad y que no pasan de ser consejos de prudencia reciben el nombre de imperativos pragmáticos.<sup>6</sup> Y lo hemos redescubierto al entender por qué Kant dedicó en realidad toda su vida a trabajar en un curso sobre Antropología en un respecto pragmático al que finalmente dio formato de libro y con el que se despidió del mundo de sus lectores. De modo que no nos va a quedar otro remedio, si queremos entender el terreno que tenemos que convertir en mundo para la felicidad, que entrar en contacto con este paraje de las “tierras impuras” en las que habita —y quiere ser feliz— el ser humano.<sup>7</sup>

La preocupación de Kant por lo pragmático aparece desperdigada por sus textos.

<sup>4</sup> “Pero aquello que trae una ventaja auténtica y duradera siempre está envuelto en la oscuridad más impenetrable (*in undurchdringliches Dunkel eingehüllt*) y, si debe extenderse a la totalidad de la existencia, requiere mucha prudencia adaptar de un modo sostenible mediante hábiles excepciones la regla práctica acorde con ella a los fines de la vida.” [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: § 8. Lehrsatz IV. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:36.]

<sup>5</sup> Esta es la disyuntiva que nos presenta también Gracián en el *ex ergo*. Vid. nota 1. Cfr. “El conocimiento antropológico” en el libro de Gerhard Krüger: *Critique et morale chez Kant*, Paris, 1961, §8, donde el autor presenta los textos que tienen relación con la *Antropología desde el punto de vista pragmático* como el estudio de los hombres en tanto seres corporales no objetivables o susceptibles de ser sometidos al conocimiento científico. El modo de experiencia colectivo o mundano de estos seres que experimentan espontáneamente desde su cuerpo como cuerpo vivido es la experiencia de la vida. Cfr. Annemarie Pieper: *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel* (Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 317-322) donde la autora presenta la antropología pragmática como mediación entre la moral y la antropología práctica o fisiológica, como mostración en el fenómeno —en los rasgos de la fisonomía, por ejemplo— de lo que la moral ordena, o, más bien, de su posibilidad. La antropología pragmática jugaría la misma función que el esquematismo y la típica, pero en este caso para poner en relación lo práctico escindido. No sería lo mismo que el juicio teleológico, que mediante el concepto de *Zweckmäßigkeit* quiere hacer comprensible la unidad del mecanismo de la naturaleza y de las leyes de la libertad. Ahora no se trata de hacer comprensible esta unidad, sino de concretizarla en los rasgos empíricos de los hombres de manera que su historia natural pueda ser interpretada como historia de la libertad. Para conseguirlo Kant se sirve del concepto de *Erziehung*, considerado en este sentido como esquema. Gracias a este esquema el fenómeno humano aparece como material en devenir hacia el bien y el *Zwischen* se puede considerar como un progreso hacia lo que debe ser.

<sup>6</sup> Pierre Aubenque, *op. cit.*, compila todas las definiciones que de lo pragmático aparecen en los textos de Kant. Recogemos y utilizamos agradecidos ese valiosísimo material, así como otras observaciones que hace el autor acerca de la prudencia (*Klugheit*) en Kant y que nos ahorran el trabajo de hacer de este término el análisis que tuvimos que hacer de otros en la primera parte de este trabajo.

<sup>7</sup> Así denomina Robert B. Loudon en *Kant's impure Ethics. From rational beings to human beings* (New York / Oxford University Press, 2000) a las segundas partes de la filosofía moral, que incluyen la educación, la antropología, el arte, la religión y la historia.

En el Canon de la razón pura la distinción entre lo práctico y lo pragmático pivota en torno a la consideración de la felicidad, cuya definición en términos de absoluto nos suministra ese mismo pasaje; o, más bien, habría que decir que pivota en torno al *modo* en que la consideremos, pues si la consideramos en tanto que su disfrute está sometido a una condición *a priori* que nos hace dignos o no de ella estamos hablando de la ley moral, mientras que si consideramos su disfrute simplemente como fin de nuestras acciones, entonces estamos en el terreno de lo pragmático.<sup>8</sup> En él solo existen leyes empíricas de la libertad y un uso regulativo de la razón que consiste en unificar todos los fines de nuestras inclinaciones en un único fin —que es la felicidad— y en proporcionarnos los medios para alcanzarlo; en este uso regulativo consiste la doctrina de la prudencia.<sup>9</sup> Como este uso de la razón no se rige por principios *a priori*, no admite un canon, y de ahí que Kant solo hable de él para deslindar lo que verdaderamente le interesa. Tampoco se puede compaginar lo pragmático con un mundo, sino que el único mundo accesible al canon de la razón pura es el mundo moral, en el que la felicidad aparece sintetizada con la moralidad de un modo indisoluble, como ya hemos visto en el apartado anterior. La doctrina de la prudencia no es capaz por sí misma de fundar un mundo, de alcanzar una unidad sistemática, de manera que lo único que puede hacer es, como decíamos, ponerse a bien con *Frau Sâelde* y sortear la suerte con audacia o aceptar ese puesto de invitada que el mundo moral le ofrece.

Kant relaciona lo pragmático con los resortes para la acción,<sup>10</sup> con las reglas tan

<sup>8</sup> [Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. 2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Guts [...]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:834] Vid. Óscar Martiarena: *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, México D.F., Alia, 2009, en especial la primera parte del libro, en donde el autor hace un recorrido exhaustivo por la obra de Kant y va comentando sistemáticamente todos los textos que se refieren a lo pragmático y a la Antropología en la obra de Kant. Cfr. Pedro J. Teruel: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 237-250, dedicadas a analizar lo que Kant entiende por Antropología. El término se habría acuñado en la escolástica alemana del s. XVI. Cassman en 1596 la entiende como la doctrina de la naturaleza humana. Kant se aparta de la versión dogmático-teórica y se decanta por la pragmática, aunque también considera a veces —[Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] B. Vom Gefühl für das Schöne.... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:395, n° 903]— una antropología trascendental que, según Teruel, sería la verdadera investigación sobre el hombre a la que Kant se refiere en su famosa cuarta pregunta.

<sup>9</sup> Kritik der reinen Vernunft (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft 1. Abschn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:828.

<sup>10</sup> Así, por ejemplo: “Pragmático es lo que mueve a la voluntad (por tanto, lo que es resorte) conforme a una regla y, así, produce una acción.” [Reflexionen zur Logik. Kapitel: [Nachlaß] Der siebende Abschnitt, von der praktischen gelehrten Erkenntnis. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XVI:516] Cfr.: “teórico: lo que existe; práctico: lo que debe ocurrir; pragmático: lo que contiene los resortes para las acciones; las proposiciones teóricas se oponen a las prácticas y las especulativas a las pragmáticas.” [Ibid. 519]

solo hipotéticamente necesarias,<sup>11</sup> con las acciones que son moralmente indiferentes,<sup>12</sup> con las cosas que son posibles por obra del libre arbitrio, es decir, utilizando la voluntad como medio para alcanzarlas,<sup>13</sup> con la felicidad como fin universal y con la prudencia.<sup>14</sup> Lo diferencia de lo moral y de lo habilidoso siguiendo la división tripartita que hemos analizado en su teoría de las disposiciones, de manera que hemos de retornar a ella para poder comprender mejor por qué le niega a lo pragmático toda relación con la *Gesinnung* y con el *Geist*.<sup>15</sup> A veces lo pragmático hace referencia a la aplicación de lo moral a la acción concreta, sea jurídica o política, y en ese sentido se considera como un complemento de lo práctico más que como opuesto a ello.<sup>16</sup> En otras ocasiones, en cambio, hay una clara oposición entre el plano pragmático y el plano moral. En la Primera Introducción a la *Crítica del Juicio* intenta una división dicotómica entre la parte teórica y la parte práctica de la filosofía considerada como un sistema, pero posteriormente la suaviza justamente para introducir

*una denominación especial para esos imperativos técnicos porque la tarea no requiere simplemente, como en los técnicos [en general], el modo de ejecución de un fin, sino también decidir (ausmachen) la determinación de ese mismo fin (la felicidad), lo cual en los imperativos*

---

<sup>11</sup> “La sabiduría práctica [es] o bien pragmática de acuerdo con reglas de la prudencia (en donde la regla solo es hipotéticamente necesaria como en los juegos de azar (*Glücksspielen*)) o bien moral, de acuerdo con principios de la moralidad, y la hipótesis de su observancia *in concreto* es por ello prácticamente cierta, un artículo de creencia de la razón”. [*Ibid.* 481]

<sup>12</sup> “Una acción buena (o mala) en un respecto exclusivamente pragmático es moralmente indiferente”. [*Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase kappa. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:124, n° 6649]

<sup>13</sup> “Todas las ciencias de la razón son o de la posibilidad de las cosas en sí mismas o [de su posibilidad] por medio del libre arbitrio. Las primeras ciencias son teoréticas y las segundas, prácticas. La filosofía práctica trata o de la posibilidad de las cosas por el libre arbitrio, y se llama pragmática, o sobre la posibilidad de este mismo arbitrio, y es práctica en sentido estricto. Es la filosofía sobre la *praxis* en absoluto (*überhaupt*), esto es, sobre los fundamentos del querer, y no sobre los medios de los cuales se sirve la voluntad para las cosas”. [Ebd. Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:171, n° 6871]

<sup>14</sup> “Práctico es todo lo que hace el hábil (*Geschikt*); pragmático es lo que hace prudente (*klug*); moral, lo que hace sabio (*weise*). Aquello se refiere solamente a la forma de la acción; lo segundo, al fin universal de la misma: la felicidad; lo tercero, a la idea de la unidad del acuerdo de estos fines consigo mismos.” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:172. Bis: S. XIX:173, n° 6823]

<sup>15</sup> “Las leyes pragmáticas pueden tener un sentido (*Sinn*), pero no tiene espíritu (*Geist*), pues no surgen de la disposición de ánimo (*Gesinnung*).” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:233, n° 7044]

<sup>16</sup> “La ley enuncia la obligación de acciones, pero ha de determinar también un efecto de las mismas conforme a la obligación, luego ha de ser a la vez pragmática. La obligación es meramente moral; pero lo pragmático no sirve de fundamento motor (*Bewegungsgrund*), sino de contrapeso de las causas motoras sensibles...” [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:211, n° 6946]

*técnicos generales ha de suponerse como ya conocido.*<sup>17</sup>

Luego ya no nos vale solamente con un corolario del saber científico como el que nos proporcionan los imperativos técnicos, sino que tenemos que desentrañar también y previamente cuál es ese concepto que tenemos que convertir en un fin real y subjetivamente necesario. Una vez realizada esta tarea podremos utilizar sabiamente a los hombres para conseguirla mediante la prudencia, “pues ¿qué otra cosa es la prudencia sino la habilidad para poder utilizar a los hombres libres y entre ellos también las disposiciones naturales y las inclinaciones de uno mismo para su propósito?”<sup>18</sup> De modo que lo pragmático queda definido como la determinación de lo que es la felicidad para poner los medios naturales necesarios con vistas a conseguirla. Y la prudencia (*Klugheit*), como la inteligencia que es capaz de usar a los hombres para los fines que se proponga; es decir, como una especie de astucia o sagacidad a la hora de manejar a los hombres apoyándose en sus inclinaciones. Así, en el contexto de las pasiones, Kant advierte que la inclinación a poder tener influencia sobre los otros hombres es “la que más se acerca a la razón técnico-práctica, es decir, a la máxima de la prudencia”, pues es la que más estudia la manera de conseguir que los demás se conviertan en juguetes de sus deseos.<sup>19</sup> Pues bien, la máxima de la prudencia consistiría, entonces, no solo en tener influencia sobre ellos, sino en entrar en posesión de los resortes que mueven al hombre a la acción. Pero no hemos de olvidar que el uso de la tercera persona es una mera forma de generalizar y que en este uso de los hombres estamos incluidos nosotros. Es más, somos los más interesantes. Nos interesa saber cómo apropiarnos de nosotros, de nuestras inclinaciones y de nuestras tendencias, para dirigir las hacia un fin que previamente tenemos que determinar y del que solo podemos decir su nombre: felicidad.

Todas estas referencias dispersas sobre lo pragmático y la prudencia se pueden agrupar tomando como elemento aglutinador el prólogo de la *Antropología en un*

<sup>17</sup> *Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft* (NL). Kapitel: [Nachlaß] I. Von der Philosophie als einem System. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. xx:200Fu.

<sup>18</sup> Cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Vom Erkenntnißvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:201.

<sup>19</sup> [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:271u] En contrapartida, las personas de buen ánimo (*gut Gemüth*) y las de buen corazón (*gut Herz*) son las más idóneas para ser usadas a su arbitrio por *ein schlauer Gast*, un invitado astuto que se presenta de improviso y se quiere aprovechar de ellas. Son dos modos de sentir (*Sinnesart*) idóneos para ser usados como medios, pues no tienen más que un impulso (*Antrieb*) hacia el bien que no va acompañado por principios. [Ebd. Basis-Ausgabe: Von dem Naturell. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285uu. Bis: S. VII:286]

*respecto pragmático*, en donde Kant propone una investigación que no podemos clasificar ni como teórica ni como práctica, pues no investiga lo que el hombre naturalmente es o lo que la naturaleza ha hecho de él, ni tampoco lo que el respeto al deber exige de su acción, sino otros tres aspectos relacionados con el hecho de que se trata de un ser que actúa libremente, a saber: lo que él hace de sí mismo, lo que puede hacer y lo que debe hacer.<sup>20</sup> Se trata de estudiar al hombre en la medida en que es sujeto de una acción libre, en la medida en que es autor y no espectador, en que es productor y no producto, en que efectúa y no es resultado. Tal acción puede ser analizada desde estos tres planos —lo posible, lo efectivamente hecho y lo debido— en una división que nos remite a las disposiciones (técnica, pragmática y moral) y a los imperativos (de la habilidad, de la prudencia y de la moralidad); pero mientras en estas dos últimas divisiones lo pragmático se refería al término intermedio, Kant denomina ahora pragmática a la Antropología que se ocupa conjuntamente de los tres aspectos tomando como nexo entre ellos la libertad. Ahora bien, entendíamos satisfactoriamente que lo pragmático se refería a la felicidad, a lo que de hecho o efectivamente procura alcanzar el hombre; lo que no entendemos es que ahora a la relación misma entre lo pragmático, lo moral y lo factible se la denomine *pragmática*. Y entendemos menos aún cuando Kant defiende que esta Antropología en este nuevo sentido en que la está presentando sea el conocimiento del mundo o mundano hacia el cual van orientados en definitiva todos los conocimientos, el que podría responder a aquella pregunta que resolvería todas las demás: *¿qué es el hombre?*

Pero el conocimiento del hombre, por perfecto que consiguiéramos que fuera, ¿no sería solamente el conocimiento de una parte del mundo? ¿Cómo puede aspirar a la universalidad? Mientras sigamos preguntando así no habremos salido del ámbito del conocimiento teórico, en el que un sujeto investiga un objeto distinto de él e intenta encontrar las leyes a las que responde. No habremos dado el giro copernicano al que la filosofía de Kant nos invita. Nos estaremos preguntando inútilmente por las reglas de un juego en el cual no hemos entrado a formar parte aún.<sup>21</sup> Pero ¿cómo puede tomar parte

---

<sup>20</sup> “El conocimiento fisiológico del hombre se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático a lo que él, como ser que actúa libremente, hace de sí mismo o puede y debe hacer”. [Ebd. Kapitel: Vorrede [Anthropologie]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:119] Unas líneas antes de este fragmento Kant ha denominado *Antropología* a este conocimiento del hombre (*Menschenkenntniß*) que ahora está dividiendo.

<sup>21</sup> “Además las expresiones *conocer el mundo* y *tener mundo* están bastante alejadas la una de la otra en su significado, pues el que conoce el mundo solamente entiende el juego que ha estado mirando, pero el otro ha tomado parte en él.”— [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:120]



el hombre en el juego del mundo? La respuesta de Kant está claramente formulada como comienzo de la Antropología: proponiéndose fines.

*Todos los progresos en la cultura, que constituyen la escuela del hombre, tienen el fin de aplicar los conocimientos y las habilidades adquiridas para el uso del mundo; pero en este el objeto más importante en el cual él puede emplearlos es el hombre, pues él es su propio fin último.— Reconocerlo a él, pues, según su especie, como ser terrestre dotado de razón, merece particularmente llamarse conocimiento del mundo, aunque él solo resulte ser una parte de las criaturas de la tierra.*<sup>22</sup>

Lo chocante de este texto es que nos presenten dos hombres: por un lado, el que aprende de todos los progresos de la cultura, el que se cultiva, el que avanza en su conocimiento y también en su habilidad aplicando los conocimientos que va adquiriendo; y, por otro lado, el definido como criatura de la tierra dotada de razón. Cuando el primero quiere aplicar los conocimientos que tiene de la mejor manera posible se da cuenta de que se los tiene que aplicar precisamente al segundo si quiere que no queden inútiles. ¿Por qué precisamente a él? Porque ese es él mismo, el que se ha estado cultivando justamente porque era el ser terrestre dotado de una razón que requería ser cultivada. Por eso conocer a este personaje es reconocerlo, reconocerse en él, darse cuenta de que buscándolo se ha encontrado a sí mismo.

O, dicho de otra manera, es percatarse de que el hombre no es ni puede ser nunca un objeto distinto, puesto frente al investigador como meta de su indagación. En todo caso, se trata de un objeto que se azara, que disimula, que huye de la mirada del investigador, y por eso Kant le advierte al primer hombre, al investigador, de las dificultades con las que se va a encontrar en su estudio, en un estudio que es el de sí mismo. En primer lugar, cuando el segundo hombre se siente observado por el primero, una de dos: “o aparecerá turbado (*verlegen*) (molesto), y entonces no podrá mostrarse como es; o fingirá (*verstellt sich*), y entonces es que no quiere que lo conozcan como

<sup>22</sup> *Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniß genannt zu werden, ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht.* [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:119]



es”.<sup>23</sup> No se puede conseguir, en definitiva, que el segundo hombre se quede quieto para observarlo: o se corre avergonzado o se descoloca voluntariamente. Siempre se muestra trastornado, en una imagen móvil y fluyente, alterado con respecto al sí mismo, que es el que le quiere convertir en objeto. Lo único que puede impedir el fingimiento es la afección (*Affekt*), ese estado con el que ya nos hemos familiarizado páginas más atrás en este trabajo y que, por representar un asalto repentino a la razón, la deja sin recursos de ocultamiento y hace que el hombre se presente desvalido y al desnudo ante nosotros. Pero cuando el hombre está afectado es cuando menos idéntico a sí mismo es, cuando más alterado está. Luego el primer hombre solo puede observar al segundo cuando este último está airado, enrabietado, enfadado, entusiasmado, enardecido, loco de alegría, furioso o, de una u otra manera, “sacado de sus casillas”; y nunca puede observarse a sí mismo, pues cuando él es presa de una agitación semejante es incapaz de practicar la observación. De manera que la Antropología se nos puede llegar a convertir en una exploración de la exaltación humana que nunca daría lugar más que a una galería de gestos desquiciados, y no a una ciencia sistemática. A esto se une el que el antropólogo, el primer hombre, para llevar a cabo su investigación, tiene que salir de las circunstancias habituales de lugar y tiempo en las que el destino le ha colocado, tiene que abandonar esa segunda naturaleza de costumbres y juicios que se le han convertido en habituales y hacerse un aventurero: tiene que *descolocarse* también en este sentido. Pero, ¿cómo va a poder constituir una ciencia formal este individuo desarraigado, que ha perdido las coordenadas del juicio y que se encuentra con el otro, su doble, que se empeña en ocultarse tras la máscara del disimulo, la vergüenza o el desenfreno? Cada vez se nos va pareciendo más este primer hombre al segundo. De hecho, la enumeración de estas dificultades es el relato de las etapas de una anagnórisis en la que el primer hombre se recobra a sí mismo a partir del estudio de su doble y se da cuenta de que él mismo está deslocalizado, es intempestivo, es un fingidor y está muerto de vergüenza. O, en otras palabras, se da cuenta de que es un ciudadano del mundo, que solamente se puede recobrar si se pierde previamente entre las razas, las costumbres, los temperamentos, las enfermedades mentales, los caracteres, los sexos, los pueblos, etc.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:121] Recuérdese lo que se dijo en la Introducción sobre *verlegen*, que aparece aquí relacionado por Kant con *verstellen* como refiriéndose al lado pasivo y activo del mismo fenómeno.

<sup>24</sup> En la observación final de la Geografía física Kant presenta indirectamente también la Antropología al explicar lo que ambas disciplinas tienen en común: “La Geografía física que aquí anuncio pertenece a la idea que yo me hago de lo que es un curso académico provechoso, pues la puedo denominar ejercicio preparatorio (*Vorübung*) en el conocimiento del mundo. Este conocimiento del

Con todas las dificultades que comporta, el conocimiento de la antropología es el más útil porque pone en uso todos los otros conocimientos al aplicarlos de la mejor manera posible, a saber, a un ser dotado de razón que, por ello, es su propio fin último, es decir, a aquel cuyo fin es precisamente ese cultivo de sí que ya ha estado desarrollando y gracias al cual se ha podido reconocer a sí mismo y definir a sí mismo, esa fuente inagotable de fines, ese horizonte de posibilidades que no se cierra nunca. En él todo saber tiene cabida. En él ningún conocimiento va a quedar sin usar ni ninguna habilidad sin aprovechar. Ningún saber va a desperdiciarse. No habrá saber residual. De todos se sacará algún partido. Él es la cifra en la que todo saber queda absorbido y condensado sin que nada se pierda. Si se quiere saber lo que es el mundo hay que saber lo que es el hombre; no porque él lo sepa todo y vayamos a preguntárselo, sino porque él se lo pregunta ya todo, lo usa todo, lo quiere hacer todo. No se puede decir que sea una parte del mundo, sino que es el que hace mundo o el que tiene mundo. El ciudadano del mundo (*Weltbürger*).<sup>25</sup> ¿No hemos visto ya que la razón de la que está dotada esta extravagante partícula de tierra se define por la totalidad? De esta manera el saber de escuela se transforma en saber mundano<sup>26</sup> cuando el primer hombre se encuentra con el segundo y se dan cuenta los dos de que son el mismo. Y en esta dualidad y en su recorrido estriba precisamente su ser terrestre, que es otra manera de nombrar su

---

mundo (*Weltkenntniß*) es el que sirve para proporcionar lo pragmático a todas las demás ciencias y habilidades adquiridas por otra parte, de tal modo que ellas se vuelvan útiles (*brauchbar*) no solo para la escuela, sino para la vida; y, así, el aprendiz que ya esté preparado sea introducido en el escenario de su destino, es decir, en el mundo.” [*Vorkritische Schriften* (1747-1777). Kapitel: Von den verschiedenen Racen der Menschen. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:443]

<sup>25</sup> Curiosamente Kant identifica al hombre de mundo (*Weltmann*) con Epicuro y su ideal. [*Vid. Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:174, nº 6829]

<sup>26</sup> Cfr. “Concepto mundano (*Weltbegriff*) se denomina aquí a aquel que se refiere a lo que interesa necesariamente a todos. Por ello, cuando solo se considera una ciencia por la habilidad para ciertos fines arbitrarios, determino su propósito según conceptos de escuela (*Schulbegriff*).” [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Tr. Methodenlehre. 3. Hauptst. Die Architektonik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:867Fu] Según el antiguo ideal del filósofo, éste no es un artista o artesano de la razón, sino el legislador de la razón humana (*nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*). [Ebd. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:867] En las *Reflexiones sobre Antropología* Kant insiste en esta distinción entre saber académico y saber mundano como clave para introducir la nueva ciencia que juzga tan necesaria: “En todos los tiempos se han distinguido dos modos de estudio: el de la escuela y el de la vida. Adquirir conocimiento y hacer uso de él. El primer conocimiento es conforme con la escuela y el segundo es popular.” Se trata de dos modos de formación que no deben confundirse. El que los confunde y utiliza el saber de escuela en el mundo es el pedante. Lo contrario del pedante es el hombre de mundo. El saber pragmático, que hace prudente, es el saber de lo común, el que se adquiere por la observación del hombre común, por el trato (*Umgang*), la ocupación (*Geschäft*) y las desgracias (*Schade*) más que por el estudio de la prudencia. “La prudencia se dirige a la comunidad (*die Gemeinschaft*) en donde estamos con los hombres”. [*Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 70er Jahren. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:658. Bis: S. XV:659]

finitud.

Así pues, la investigación de la Antropología, lejos de ser una investigación teórica, habrá de tener en cuenta todo lo anterior y convertirse en una investigación filosófica que tome como punto de partida un conocimiento general de lo que es el hombre.<sup>27</sup> Pero no para confrontar los datos que vaya obteniendo con esta idea previa —cosa que, por supuesto, Kant no desprecia, pues es necesario adquirir un saber empírico que complete este saber *a priori*—, sino más bien para contribuir, como ciudadanos del mundo, a la formación de esa idea y de esa realidad, pues ya hemos visto que el hombre que estamos investigando no es naturaleza, sino voluntad, es decir, el que actúa conforme a sus representaciones, el que se propone fines. Pues si el segundo hombre hace mundo no es menos cierto que el primero también lo hace, también se pone en juego, también ensaya. Ya hemos llegado a la conclusión de que son el mismo. Y por eso:

*Un ensayo filosófico de elaborar la historia mundial universal de acuerdo con un plan de la naturaleza que aspire a la unificación ciudadana completa en el género humano ha de ser considerado como posible e incluso como favorecedor de este propósito de la naturaleza.*<sup>28</sup>

La Antropología y la Historia universal comparten el mismo punto de vista que estamos analizando: el mundano o cosmopolita. Un punto de vista que no es solo una manera de mirar y de interpretar, sino una manera de actuar sobre la realidad; que no es meramente teoría, sino ensayo de construcción y de elaboración de esa perspectiva que precisamente el hombre requiere para actuar. No es contemplación; es intervención. Tampoco se trata de una novela que estamos relatando cuyo argumento trata de cómo nos gustaría que la humanidad se comportara siguiendo unos principios razonables, una *Bildungsroman* en la que el héroe va enfrentándose a dificultades y forjándose un carácter en la lucha contra ellas. El segundo hombre no es un *Wilhelm Meister* ni estamos nosotros en la Torre de Marfil dirigiendo los hilos ocultos de su educación,

---

<sup>27</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Vorrede [Anthropologie]. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:120.

<sup>28</sup> *Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.* [Kleine Schriften (1782-1800). Kapitel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:29]

pues, ¿no hemos repetido ya que somos el mismo? Estamos haciendo lo único que puede hacer el ser terrestre dotado de razón: ensayar con ella,<sup>29</sup> ejercitarla, ponerla en juego, usarla.

Lo pragmático consiste, pues, en intervenir en la realidad humana para hacer que ésta dé de sí lo que pueda y lo que deba. Tampoco sabemos muy bien qué es lo que puede dar de sí o rendir, puesto que cuando analizamos su carácter —cosa que Kant hace en la segunda parte de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* y de la que ya nos hemos ocupado en otra parte de este trabajo— explorando las disposiciones en las que se conjuga, lo que encontramos en todas ellas es indeterminación. Pero lo que sí sabemos es cuál es el fin que todos los hombres se proponen, y por eso afirma Kant que

*se llaman pragmáticas las sanciones que no manan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino de la providencia respecto al bienestar (Wohlfahrt) universal. Una historia está concebida como pragmática cuando nos hace prudentes, esto es, cuando enseña al mundo cómo puede procurarse su ventaja del mejor modo o, al menos, tan bien como sus predecesores (Vorwelt).*<sup>30</sup>

Se trata, pues, de insertarse en el tiempo común de los hombres para no ser menos que ellos en lo que se refiere a la felicidad. Y para ello hay que tener en cuenta un *Vorwelt* y lo que ese mundo precedente, entendido como comunidad a la que pertenecemos los hombres, ha rendido. La Antropología, tanto como la Historia en sentido pragmático, están vertidas hacia la comunidad. Y en esa comunidad quieren buscar las condiciones para que el hombre alcance la felicidad. Por eso las disposiciones que se denominan pragmáticas en sentido estricto son las sociales, las que, aunque sean indeterminadas en sí mismas, en principio están más vertidas hacia el mundo. No se trata, pues, de una aplicación entre otras de la ciencia o del saber, sino de su sentido. Pues si Kant, ya al referirse a la teoría o a la praxis, nos tiene acostumbrados

<sup>29</sup> “Solo se puede aprender a filosofar, esto es, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios universales en ciertos ensayos existentes (*vorhandenen Versuchen*), pero conservando siempre el derecho de la razón de examinarlos en sus fuentes mismas y de confirmarlos o desecharlos”. [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Tr. Methodenlehre. 3. Hauptst. Die Architektonik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:866.]

<sup>30</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IV:417Fu.

a la expresión *uso* (*Gebrauch*), de manera que nos hemos habituado a no hablar tanto de conocimiento científico, sino de un uso teórico de la razón, ni de conocimiento práctico, sino de un uso práctico de la razón; es decir, si ya desde siempre hemos estado usando, aplicando y ensayando en diferentes ámbitos, no debería a estas alturas sorprendernos que se hable del uso de estos usos, de la aplicación de estos conocimientos y destrezas adquiridas mediante la cultura, que a su vez no era sino la puesta en uso de la razón en sus diferentes posibilidades. Pues bien, el uso de estos conocimientos no puede ser otro que el que los emplea para conocer el mundo y para hacer mundo, entendidas ambas, no como tareas diferentes, sino complementarias, como hemos visto. Y de ahí que este uso que da sentido a los demás no pueda ser denominado ni teórico ni práctico, pues es desde él y desde su uso como únicamente cabe entender la diferencia entre los usos teórico y práctico. Por eso no encontramos en él lo que el hombre debe hacer ni lo que hace, sino a la vez lo que debe, lo que puede hacer y lo que hace en una confluencia que solo se puede explicar si pensamos desde el punto de vista de un uso común.

En el célebre párrafo final de la *Arquitectónica de la razón pura* Kant atribuye a la metafísica el ser la consumación (*Vollendung*) de toda la cultura de la razón humana.<sup>31</sup> Ella es la que termina o remata el edificio de la razón al considerar la razón “según sus elementos y máximas supremas, que han de estar a la base incluso de la posibilidad de algunas ciencias y del *uso* de todas ellas”. En realidad, en lo que a la *Crítica de la razón* se refiere, su función es meramente de censura. Ella no aporta conocimiento. Su función es, más bien, “asegurar el orden y la concordia universales”, garantizar “el bienestar de la comunidad científica” e impedir que “sus valientes y fértiles elaboraciones se alejen del fin principal”, que es la felicidad universal (*allgemeinen Glückseligkeit*). Su función es, pues, exclusivamente pragmática, pues lo que tiene que hacer es poner de acuerdo todos los usos de la razón sin perder de vista cuál es el fin que les da sentido a todos. Lo que en este texto de la *Crítica de la razón pura* se atribuye a la metafísica es lo que en la *Antropología en respecto pragmático* se denomina pragmático y el hecho de que se nos recuerde cuál es el fin principal no hace sino remitirnos a una cosa de la que ya hemos hablado: que lo pragmático tiene que determinar lo que es la felicidad para encaminar sus esfuerzos hacia ella.

Pero algo importante hemos ganado a lo largo de todos estos textos que estamos recorriendo y es la remisión al uso:

---

<sup>31</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Tr. Methodenlehre. 3. Hauptst. Die Architectonik der reinen Vernunft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:878. Bis: S. B:879.

*El mundo no tiene ningún valor donde no hay seres racionales que lo usen (y no meramente lo contemplen). El uso meramente caprichoso del mundo se dirige al disfrute de la vida. De manera que éste, como fin natural de toda criatura racional, era el único propósito para el que es bueno un mundo, no solamente para el goce, sino para el uso. Sólo que la condición suprema de este propósito es el buen uso que hagan de ellas mismas y de las cosas del mundo.*<sup>32</sup>

Hemos comprendido que este uso no hay que entenderlo unilateralmente como utilización del saber, sino multilateralmente: como el uso del hombre mismo, es decir, como el modo en que nosotros nos usamos y nos tenemos que usar a nosotros mismos. ¿Para qué? Eso es precisamente lo que hay que determinar, lo que *debemos* determinar, pues en principio está indeterminado, como vimos ya cuando prestamos atención al discurso de la felicidad considerada como un concepto indeterminado. Vimos entonces que la indeterminación de este concepto era la responsable de que los imperativos de la felicidad se quedaran en consejos, de que los juicios no llegaran a ser analíticos del todo. Ahora sabemos además que si no podían ser analíticos *del todo* es porque requerían de una síntesis previa que le diera forma y consistencia a ese concepto tan resbaladizo y esquivo. Pues bien, la pragmática, como acabamos de ver, tiene la tarea de determinar el concepto de felicidad. Y para ello ha de llevar a cabo la síntesis de la que hemos venido hablando: ha de conectar medios y fines, los dos extremos de esa cadena que había quedado rota y que, sin embargo, los había enlazado en los imperativos de la habilidad, razón por la que en este caso se podía hablar de reglas, y no meramente de consejos. Lejos estamos ya de la consideración de la felicidad como un estado en el sentido pasivo del término. Más bien estamos entendiendo ya que no solo se trata de la actividad que nos pone en juego a nosotros mismos, sino de la actividad capaz de dar valor al mundo al par que nos da valor a nosotros.

---

<sup>32</sup> *Die Welt ist von keinem Werth, wo nicht vernünftige Wesen sind, von denen sie gebraucht wird (nicht blos angeschaut wird); der blos beliebige Gebrauch der Welt Gehet auf das Vergnügen des Lebens. Also war dieses als aller Vernünftiger Geschöpfe natürlicher Zweck auch die einzige Absicht, wozu eine Welt Gut ist, nicht blos zum Genuß, sondern auch zum Gebrauch. Allein die oberste Bedingung dieser Absicht ist der Gute Gebrauch, den sie von sich selbst und den Dingen der Welt machen. [Reflexionen zur Moralphilosophie. Kapitel: [Nachlaß] Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:203, n° 6908] Sobre la importancia de la noción de uso (Gebrauch) en la filosofía crítica, véase el §26 del libro de Gerhard Krüger ya citado, pp. 184-185.*

## Imaginación y felicidad

Pues bien, si hemos visto que la constitución de un mundo para la felicidad no solo es una tarea inevitable si es que hemos de hacerle caso a esta necesidad natural, sino que nos viene exigida como deber, hora es ya de que analicemos el papel que en todo esto ha de tener la imaginación.

A lo largo de estas páginas la imaginación nos ha sido no menos esquiva que la felicidad misma. Se nos ha ido presentando cuando menos nos lo esperábamos, pero sus huidas y sus ausencias han sido igualmente misteriosas. A veces la hemos encontrado acompañando a la razón como si fuera su sombra, su *alter ego*.<sup>33</sup> Razón e imaginación nos han aparecido como el haz y el envés de una misma tendencia hacia lo máximo, hacia lo absoluto. Y, si esto es así, sus ideales correspondientes, a saber, el de la determinación completa y el de lo por principio indeterminado e indeterminable, es decir, el de la felicidad, podrían ser realidades que se reenvían la una a la otra y que tendríamos que aprender a estudiar en su referencia recíproca. Kant advierte en alguna ocasión que no se confundan entre sí estos productos de la imaginación y de la razón,<sup>34</sup> que no se identifiquen los ídolos de la primera con los monogramas de la segunda, pero en otras ocasiones es de la imaginación de la que dice que engendra monogramas. Por

---

<sup>33</sup> En este sentido, Jakob Rogozinski nos proporciona una clave para interpretar la dualidad que estamos viendo surgir de un modo cada vez más claro entre la razón y la imaginación. A partir del análisis del sentimiento de lo sublime, este autor llega a la conclusión de que la rivalidad que existe en el seno de la propia razón es la rivalidad entre imaginación y razón, pero no como si se tratara de dos facultades heterogéneas: “No, como enseña la tradición —de Platón a Malebranche— porque la imaginación es un «poder engañador», «enemigo de la razón», sino porque ella es la razón pura misma pero como facultad de delirar” (“Le don du monde” en J.-F. Courtine: *Du sublime*, París, Belin, 1988, pág. 200). Caracterizada por la violencia que ejerce sobre lo sensible, por su poder de transgredir los límites de la sensibilidad alargándolos hasta el extremo, hasta lo infinito, ella misma retrocede ante lo sublime tras haberlo convocado y puede intentar discutir —como estamos comprobando— los límites que la razón pone desde sí misma a la facultad de desear.

<sup>34</sup> Como se deduce del siguiente fragmento, que podemos arriesgarnos a traducir de la siguiente manera: “Un dibujo de sombras de la imaginación (*Imagination*) no es una idea, la cual es, por así decir, un monograma de la razón\* y un dibujo metódico de la imagen de acuerdo con un principio. \*(contra un ídolo de la imaginación (*Einbildungskraft*), que se ha separado de la superficie. No es un esquema de las ideas)“. *Ein Schattenriß der Imagination ist nicht eine Idee, welche so zu sagen ein Monogramm der Vernunft\* ist [welche] und eine methodische Zeichnung der Bilder nach einem princip. \*(g gegen ein idol der Einbildungskraft, welches sich von den oberflachen abgesondert hat. Es ist kein schema der ideen. [Reflexionen zur Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] B. Vom Gefühl für das Schöne.... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:391.]*



lo demás, si las facultades están emparentadas no es extraño que también lo estén sus productos.

Pero, ¿cómo sería un ideal de la imaginación? Sabemos que no puede ser algo completamente inventado, pues “incluso aunque la imaginación sea una tan grande artista e hasta maga, no es creadora, sino que ha de sacar de los sentidos la materia para sus imágenes”.<sup>35</sup> Nosotros hemos intentado internarnos por este terreno puramente material —si esta expresión no es paradójica— en la primera parte de este trabajo y sabemos a qué se refiere Kant cuando hace esta afirmación, aunque, por lo general, sea algo que tiende a ser olvidado cuando intentamos entender el discurso del bien supremo, del cual tiene que formar parte este sustrato material que nos constituye. Precisamente la presencia de las inclinaciones, las pulsiones, los afectos, etc., hace que el ideal de la imaginación no pueda ser, como el ideal de la razón, la representación en concreto de una idea. Pues lo que falta es la idea.

Ahora bien, nosotros sabemos que la imaginación puede trabajar sin idea. Sabemos incluso que esta es la forma en que su trabajo es más libre, más propio, más espontáneo. Dudamos sobre si debe aplicársele la palabra *trabajo* y le llamamos a veces *juego*. Pero eso no significa que deje de ser una actividad. Pues bien, si la actividad más propia de la imaginación se desarrolla sin una idea previa pero tomando como material lo sensible, tal vez el ideal de la imaginación haya que pensarlo como la representación, no de una idea, sino de una acción. Esta acción sería aquella en la que la imaginación productiva labora en su máxima potencia pero sin llegar al delirio.<sup>36</sup> Esta actividad, aunque sea un juego libre, no puede dejar de ser productiva. Sus producciones no son imágenes concretas, sino fluctuantes, como imágenes que son matrices de otras imágenes. Y ¿no podrían ser algunas de estas imágenes o ídolos de la imaginación aquellos discursos de la felicidad que hemos estado presentando en la segunda parte de este trabajo? En realidad ninguna de ellas tiene por qué ser el tan buscado ideal, pues tal vez el ideal, como estamos diciendo, no sea una imagen en concreto, sino la diversidad misma no clausurada, no satisfecha, no cerrada, de la cual aquella colección de imágenes no sería más que una muestra, una galería de retratos incompleta que la historia de nuestra cultura ha ido fraguando como modelos de lo amable. Esta

<sup>35</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von der Einbildungskraft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:168.

<sup>36</sup> *La originalidad (la producción no imitativa) de la imaginación que concuerda con conceptos se denomina genio; la que no concuerda, delirio (Schwärmerei).*— [*Ibid.* Kapitel: Von der Einbildungskraft. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:172]

diversidad, trasunto de la *Mannigfaltigkeit* sensible, no puede dejar de tener, como ella, arrugas y pliegues.

La actividad de la imaginación de la que estamos hablando se adapta, en efecto, al procedimiento que hemos descrito en otra sección según el cual ella proyecta rápidamente una multitud de imágenes y obtiene un modelo a partir de lo que tienen en común todas ellas. La diferencia estaría en que aquí no tenemos imágenes concretas que proyectar, como en la formación de la idea normal, sino que tenemos solamente el procedimiento; a falta de figuras que engastar nos quedamos con la pura forma de relación entre ellas, que a su vez rinde esa serie inconclusa de imágenes que nos han tenido ocupados en una sección anterior. En este caso la imaginación funciona en libertad, explorando afinidades entre las experiencias, y no estableciéndolas entre los conceptos, pues en esta ocasión le faltan los conceptos. Y si nos maravillamos de que se pueda establecer una hermandad entre discursos tan dispares como el de la felicidad del instinto y la de la cultura, por ejemplo, recordemos que era aún más extraño que se pudieran relacionar o hermanar la sensibilidad y el entendimiento, pero, sin embargo, ya vimos cómo la imaginación las hacía brotar de su misma raíz.<sup>37</sup> Sabemos también que si estamos en el terreno de la conexión, de la síntesis, de la imaginación, es porque nos movemos en el ámbito del juicio, de esa facultad que subsume lo particular en lo universal o de alguna manera le busca al particular un universal. Y no nos debe desanimar el hecho de que aquí carezcamos de universales. Tal vez no nos hagan falta si, como afirma Kant en alguna ocasión, existe una epigénesis de la felicidad.

Para intentar poner orden en esta cuestión e intentar al mismo tiempo extraer de ella una conclusión general de este trabajo vamos a tomar como hilo conductor la célebre *Reflexión 7202*, que extractamos a continuación a partir justamente de la frase que dejamos a medias anteriormente:<sup>38</sup>

*...hemos de sentir un agrado en su existencia [la de la belleza],  
pues está de acuerdo en general con la felicidad y por ello también con  
mi interés.*

---

<sup>37</sup> Vid. Imaginación y síntesis, pp. 228 y ss.

<sup>38</sup> Vid. pp. 135 ss. y nota 164 de ese mismo apartado. El texto que vamos a seguir a partir de ahora, yendo y viniendo de él, lo encontramos en *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase psi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:276. Bis: S. XIX:282, n° 7202. Los resaltados en negro son míos.

*La materia de la felicidad es sensible, pero su forma es intelectual; ahora bien, ésta no es posible de otro modo que como libertad bajo leyes a priori de su concordancia consigo misma, y esto no para hacer efectiva la felicidad, sino la posibilidad y la **idea** de la misma. Pues la felicidad consiste en encontrarse bien en cuanto que no es una casualidad externa ni tampoco depende de la experiencia, sino que reside en nuestra propia elección. Ésta ha de ser determinante y no depender de las determinaciones naturales. Pero esto no es otra cosa que la libertad bien ordenada.*

Hay que tener en cuenta que este texto corresponde al periodo comprendido entre 1780 y 1798. Nos encontramos en él, por consiguiente, muchos de los conceptos a los que estamos acostumbrados. Pero lo sorprendente es que los encontremos referidos a la felicidad. En efecto, nada nos cuesta hablar de materia y forma, pero, en cuanto a la felicidad, estábamos habituados a relacionarla siempre con la materia. Ahora, en cambio, Kant encuentra una felicidad formal, intelectual, que no depende de las condiciones naturales, sino que ha de ser ella misma la determinante. ¿Será una felicidad *a priori*? No es extraño que, de ser así, se trate, como dice el texto, de una idea, y no de la realidad efectiva. Pero, pensándolo mejor, ¿no habíamos quedado en que la felicidad era imposible de determinar, en que aquí la imaginación tenía que conformarse con trabajar sin idea? Es cierto, pero también lo es que ahora estamos en el terreno de las reflexiones y que nos toca precisamente, no encontrar, sino producir ideas. Y lo que estamos ensayando es la identificación de la felicidad con la libertad bien ordenada. Vamos a seguir perfilando esta idea:

*El único **capaz** (fähig) de ser feliz es aquel que **usa** su arbitrio de manera que no sea contrario a los data que para la felicidad le da la naturaleza. Esta propiedad del arbitrio libre es la *conditio sine qua non* de la felicidad. En realidad la felicidad no es la mayor suma del disfrute, sino el placer (**Lust**) que surge de la conciencia del propio poder (**Selbstmacht**) para ser feliz. Esta es, al menos, la condición esencialmente formal de la felicidad, si bien aún son exigibles otras materiales (como en la **experiencia**).*

La felicidad formal —o, más bien, lo formal de la felicidad— tiene su esencia en el uso, término al que ya nos hemos visto remitidos en páginas anteriores. Se trata, pues, no de un estado pasivo, sino de acción: la acción de ser feliz. Como ya sabemos, la condición de cualquier conocimiento o elemento *a priori* tiene que residir del lado del sujeto, que es el que tiene la actividad en su poder. Pues bien, la felicidad puede residir en el cobrar conciencia de esa potencia activa, de ese uso de una facultad de la que disponemos. Que la felicidad consista en la conciencia de la capacidad para ser feliz no es un círculo vicioso, sino la manera circular que también adopta todo pensamiento reflexivo, aquel que no piensa en otra cosa distinta de sí mismo, sino precisamente en el pensamiento mismo de que es capaz —capaz mientras lo está pensando y, al hacerlo, lo está convirtiendo en acto. Sería el acto de pensar. También podría ser el acto de querer, un acto que, como vamos a ver más adelante, se quiere a sí mismo queriendo. En cuanto a la felicidad, si ella es formal ¿en qué puede consistir sino en ser capaz de transformar la capacidad en acto que reafirma esa capacidad misma? Pensar, querer, ser feliz. En principio parecen realidades o problemas diferentes. Pero, sin embargo, Kant está ensayando la idea de una felicidad intelectual que es lo mismo que la libertad bien ordenada; por consiguiente, está poniendo en relación el pensar con el querer con el ser feliz. No debemos extrañarnos, pues, de que el círculo de la reflexión, que también lo es de la voluntad, aparezca en la felicidad, una felicidad intransitiva que vuelve sobre sí misma como es la felicidad formal. Más fuera de lugar parece la mención del placer (*Lust*), pero después de lo que hemos analizado en la sección dedicada a este concepto no lo es tanto, si recordamos que Kant habla en ocasiones de un placer intelectual. Y, en cualquier caso, si se trata de convertir una potencia en acto, ¿qué otra cosa puede reportar placer si no es eso? Recordemos, además, que no hay que entender *Lust* en un sentido pasivo, sino más bien como fruición o como gana, lo que es más fácil de poner en relación con una actividad que se alimenta a sí misma.

Una vez hechas estas aclaraciones, vengamos de nuevo sobre la primera frase del fragmento que acabamos de citar. Se dice ahí que la felicidad consiste en un uso del arbitrio que no sea contrario a los datos de la naturaleza. ¿De qué datos se trata? Sin duda, de los datos sensibles que constituyen nuestra naturaleza y que forman las pulsiones, los afectos, los instintos, etc., ese suelo sensible que hemos analizado en la primera parte de este trabajo. La felicidad ¿consistiría entonces en permitirle ser, en

dejar ser a la sensibilidad?<sup>39</sup> Pero entonces, ¿en qué sentido estamos afirmando que es *a priori*? ¿No podría consistir este apriorismo de la felicidad en proporcionar un marco en el cual esa naturaleza, lejos de ser ignorada, pudiera desarrollarse, vivir, fructificar? Desde luego, parece ser que lo que no se puede hacer es ignorarla; eso es lo que hemos concluido a lo largo de estas páginas. Tampoco parece que sea oportuno someterse a ella. Por eso lo que estamos intentando ahora es darle un estatuto: el de elemento material del uso de nuestro arbitrio, como la experiencia es el elemento material del uso de nuestro entendimiento en el conocimiento, aquel al que necesariamente ha de referirse si de verdad ha de querer o conocer algo.

*La función de la unidad a priori de todos los elementos de la felicidad es la condición necesaria de la posibilidad y de la esencia de la misma. Pero la unidad a priori es la libertad bajo leyes universales del arbitrio, esto es, la moralidad. Esto hace posible la felicidad como tal y no depende de ella como de un fin y es incluso la **forma originaria de la felicidad**, en la que uno puede prescindir de lo que es aceptable y, por el contrario, asumir mucho de lo malo de la vida sin que disminuya el contento, sino acrecentándolo.*

Ya sabemos que el problema de la felicidad es el de encontrarle una unidad. Lo hemos visto cuando hablábamos de la incoherencia de nuestros deseos y de nuestros afectos, pero también lo hemos estado analizando cuando comprobábamos la necesidad de construirle un mundo a la felicidad y enunciábamos el problema y la tarea de lo pragmático. Hasta ahora habíamos contrastado en este punto la felicidad con la moralidad, pero en el fragmento que leemos ahora Kant plantea las cosas de otro modo: si la felicidad estuviera ordenada o unida, si todos sus elementos fueran acordes, sería la moralidad misma, por lo que se puede afirmar que la moralidad es la forma originaria de la felicidad, fórmula en la que lo que nos cuesta más trabajo encajar es el adjetivo “originaria”. Pero podemos relacionarlo con el *a priori* que nos quedó pendiente en el fragmento anterior, pues dice Kant que “La felicidad *a priori* no puede ser colocada en ningún otro fundamento que en la regla del acuerdo del libre arbitrio. Este es un

---

<sup>39</sup> Recordemos la metáfora de la que parece que surgió el término alemán: la puerta que deja entrar, que da entrada o no a lo extraño. La puerta es un marco de donación que depende de la acción (de abrir y cerrar), que marca el espacio para la introducción de lo otro, que presta hospitalidad o la niega.

fundamento de la felicidad previo a todo conocimiento de los medios mediante la experiencia y una condición de su posibilidad en todos los casos. Por eso el mundo le place al entendimiento. Ellos son creadores de la felicidad y no usurpadores de la misma.”<sup>40</sup> La felicidad originaria sería, tal vez, esta que podemos crear y la que aceptaría todo el mundo precisamente porque sería una creación suya. No tiene nada que ver ni con *Frau Sâelde* ni con *Fortuna*; tampoco con ninguna otra instancia divina, sino con nosotros mismos, como estamos viendo.<sup>41</sup>

La felicidad, por lo tanto, es *a priori*. Vamos a intentar tomarnos absolutamente en serio estas palabras. Y para ello vamos a dar un rodeo por el texto de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant se plantea la cuestión de cómo se puede pensar la concordancia de la experiencia con los conceptos puros. En principio aparecen dos posibilidades: “o bien la experiencia hace posible estos conceptos o estos conceptos hacen posible la experiencia”.<sup>42</sup> La conclusión a la que llega es que las categorías son *a priori* y, por tanto, son ellas las que hacen posible la experiencia. La posibilidad contraria sería una especie de *generatio aequivoca* de los conceptos. Excluido el preformacionismo, de raíz innatista, sólo se puede defender la epigénesis de la razón pura, que afirma que “las categorías del lado del entendimiento contienen los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general”. Pues bien, en este texto Kant está precisando lo que a nuestro juicio hay que entender cuando se indica que la felicidad es *a priori*. Y lo está haciendo en polémica con la afirmación de que procede de la experiencia, por una parte, y en oposición asimismo con la tesis que afirma que

---

<sup>40</sup> *Ibid.* S. XIX:203. Bis: S. XIX:204, nº 6911.

<sup>41</sup> En una reflexión bastante anterior a la que estamos analizando, y cuyo título es precisamente “Sobre la felicidad”, se deja este aspecto bastante claro: “Uno no puede ser feliz si no es de acuerdo con su concepto de felicidad; no se puede ser desgraciado (*elend*) si no es de acuerdo con el concepto que uno se hace de la desgracia; esto es, felicidad y desgracia no son estados sentidos (*empfundene*), sino que descansan en la mera reflexión. El gozo (*Vergnügen*) y el dolor (*Schmerz*) se sienten sin que uno se pueda hacer el más mínimo concepto de ellos, pues se trata de influjos inmediatos sobre la conciencia de la vida. Pero yo solo me considero a mí mismo feliz o desgraciado y también lo soy abarcando la suma de mis gozos y de mis dolores en un todo y tomando la vida bajo esa consideración como digna de ser deseada o como indeseada de tal modo que me alegro de ese gozo o me aflijo por ese dolor.

La felicidad o la desgracia cobran significado en consideración de lo que el individuo piensa que podría ser modificado permanentemente en su estado de acuerdo con aquel concepto.” A continuación leemos el hermoso pasaje del pescador de Groenlandia que está tan acostumbrado al sufrimiento que se halla endurecido ante él. Una vez trasladado a Copenhague la nostalgia de su patria es tan grande, aunque viva con menos sufrimiento, debido a que él no se podía hacer un concepto del nuevo estado. “... así que nadie se encuentra feliz más que bajo las condiciones que están meramente en su imaginación (*Einbildung*) y de las cuales él no se puede dar a sí mismo ni un solo ejemplo.” [*Reflexionen zur Anthropologie*. Kapitel: [Nachlaß] Von der sinnlichen Lust. A. Vom Gefühl für das Angenehme .... Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XV:261. Bis: S. XV:262, nº 610]

<sup>42</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: § 27. Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. B:166. Bis: S. B:168.

procede de una instancia superior a nosotros que nos ha puesto una disposición originaria o un germen del que ella debe brotar. La primera sería la tesis empirista de la felicidad y la segunda sería equivalente a esa vía intermedia (*Mittelweg*) que pretende que los principios del conocimiento estarían implantados en nosotros por nuestro creador como unas disposiciones para el pensamiento (*Anlagen zum Denken*). Pero en tal caso las categorías carecerían de la necesidad objetiva que les pertenece esencialmente y solo tendrían una necesidad subjetiva y, en el fondo, arbitraria. “Yo no podría decir: *el efecto está unido con la causa en el objeto* (esto es, necesariamente), sino *yo estoy organizado (eingerichtet) de tal manera que no puedo pensar esta representación de otro modo que así conectada*”. Esta postura preformacionista es precisamente la que el escepticismo está esperando oír.

Si ahora sustituimos las categorías por la felicidad —al fin y al cabo es Kant mismo el que está haciendo en la *Reflexión 7202* la comparación que aquí indicamos, el que está poniendo en paralelo continuamente el apriorismo de la felicidad con el del conocimiento—, la *generatio aequivoca* estaría representada por los que entienden la felicidad exclusivamente en su aspecto material y para los que la felicidad siempre será una ilusión y un concepto indeterminado. El preformacionismo estaría representado por los identitarios, por aquellos que consideran que la posibilidad de ser feliz está implantada de suyo en la acción cuando esta es virtuosa.<sup>43</sup> Y Kant estaría manteniendo la epigénesis de la felicidad, según la cual existe una felicidad que es *a priori* y es ésta la que, estando de lado del sujeto, actúa como condición de posibilidad de toda felicidad empírica posible de tal manera que no podría haber felicidad si no se atuviera a esas condiciones. Y, en efecto, eso es lo que defiende en algunas *Reflexiones* de los años 1776-1778, en las que se refiere a la epigénesis de la felicidad asociándola con la autocreación (*Selbstgeschöpfung*).<sup>44</sup> El hecho de que allí se diga que esta autocreación de la felicidad tiene lugar a partir de la libertad (*aus der Freiheit*) no debe engañarnos; la aparente contradicción se disuelve si tenemos en cuenta que se está hablando de la libertad, es decir, de aquello que precisamente es una generación a partir de sí misma.

<sup>43</sup> En este texto Kant se enfrenta sobre todo a esta última postura, que, forzando la comparación entre los textos, podríamos denominar el escepticismo de la felicidad.

<sup>44</sup> *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase ypsilon-phi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:185-186, n° 6864, 6865 y 6867. Sobre la utilización kantiana de la teoría de la epigénesis en distintos ámbitos véase el artículo de Nuria Sánchez Madrid: *La Antropología desde un punto de vista fisiológico. El despliegue del hombre como hijo de la Tierra o Idea para la historia de una encarnación en clave cosmopolita*, Archivo institucional *E-prints* Complutense, 2008, IV “La epigénesis del hombre . La »historia natural« como señal de la destinación racional del hombre”, pp. 23-32.



Así, “la felicidad carece de valor estable en tanto que es un don de la naturaleza o de la suerte” —esto es, en tanto que felicidad de *generatio aequivoca*— y solo lo tiene como conciencia de la autoposesión de las fuentes de la felicidad (*Selbstbesitz der Quellen der Glückseligkeit*), es decir, como felicidad formal o *a priori*.

Al ser *a priori*, la felicidad es previa e independiente de la experiencia y actúa como su condición de posibilidad, de igual modo que aquella imagen o modelo que la imaginación productiva generaba daba la regla en lugar de imitar y por eso podía ser llamada una idea estética. Recordemos que el propio Kant ha empezado esta *Reflexión* n° 7202 con la misma remisión de la felicidad a la belleza y a la universalidad del gusto. Este apriorismo de la felicidad ¿la puede hacer relativamente independiente de la desgracia?

*Encontrar agradable el propio estado se basa en la suerte (Glück), pero **alegrarse de lo aceptable** de ese estado, es decir, ser feliz, no es proporcional al valor de la misma, sino que la felicidad ha de proceder de un fundamento a priori que la razón dé por bueno (billigt). Ser desgraciado no es la consecuencia necesaria de lo malo de la vida.*

Desde luego que no, porque también existe una felicidad material, que es aquella que depende de la suerte. Esta afirmación es la que aleja a Kant del estoicismo. Pero tampoco es cierto que haya una proporción entre suerte y felicidad, entre *Glück* y *Glückseligkeit*, como quisiera el estoico. El lenguaje persiste en la distinción de estos dos términos que los hablantes muchas veces confundimos. El último de ellos dice algo más que no se puede explicar por el primero. Introduce un sentido activo que nosotros encontramos ya en nuestro análisis de *Lust* y de *Vergnügen* y que ahora vuelve a aparecer. No hay que olvidar que si lo *a priori* está del lado del sujeto y en este caso estamos refiriéndonos a un *a priori* práctico, éste tendrá que consistir necesariamente en una acción que sea previa a toda acción. Pues bien, Kant está intentando conciliar aquí esta acción previa a toda acción con la receptividad que caracteriza a la finitud sensible.

*No se puede lograr un apaciguamiento completo de los sentidos, ni siquiera se puede determinar con certeza y universalmente lo que sea adecuado a sus exigencias; ellos siempre acrecientan sus requerimientos y están insatisfechos sin poder decir qué es lo que los colmaría. Aún está*

*menos asegurada la posesión de este disfrute por causa de la mutabilidad de la fortuna y la casualidad de las circunstancias favorables y de la brevedad de la vida. Pero la disposición (**Gesinnung**) adiestrada mediante la razón para servirse bien y cabalmente de todos los materiales para el bienestar es cierta a priori, se deja reconocer completamente y nos pertenece a nosotros mismos de tal modo que incluso la muerte, que es un estado pasivo, no puede disminuir su valor.[...]*

Este fragmento tiene el valor fundamental de recorrer sintéticamente primero el discurso de la indeterminación y después el que estamos empezando a pronunciar ahora; y de separarlos convenientemente con un *pero* que sirve como antesala para la introducción del inapreciable término *Gesinnung*. La felicidad formal es una *Gesinnung*, una disposición de ánimo, una intención especial que sabe servirse o usar adecuadamente el material de la felicidad. Es un aprestarse, un modo de usar las cosas que abre y determina lo que ellas puedan ser para nosotros. Y hasta tal punto está del lado del sujeto que nos pertenece enteramente. Kant no solo expresa el apriorismo de la felicidad en estos términos, sino que gusta de retornar a su vocabulario economicista para expresarlo en otros que nos tienen que resultar familiares ya en este trabajo:

*Hay un cierto **asiento principal** (fondo, bien raíz) [Hauptstuhl (Fonds, Grundstück)] necesario para la satisfacción, del que no ha de faltar a nadie y sin el cual no es posible la felicidad; el resto son accidentes (reditus fortuiti). Este asiento principal es la autosatisfacción (similar a la apperceptio iucunda primitiva). Puesto que no ha de depender ni de un regalo de la naturaleza ni de la suerte ni del azar, ya que éstos no tienen que concordar por sí mismos con nuestros fines más altos y esenciales. Puesto que la satisfacción con ellos ha de ser necesaria y por ello a priori y no meramente acorde con leyes empíricas, que nunca tienen certeza apodíctica, y ha de **conectar universalmente**, aquella ha de 1. descansar en el libre arbitrio para que podamos ir produciéndola precisamente de acuerdo con la idea del bien supremo y 2. esta libertad ha de ser independiente de la necesidad sensible, pero no carecer de ley. Luego, puesto que no puede darse ningún otro*

*fundamento motor más alto ni ningún otro bien más alto, ha de consistir en la libertad de acuerdo con leyes, de una concordancia completa consigo misma, la cual, por tanto, constituirá el valor y la dignidad de la persona.*

La felicidad formal es el capital y la felicidad empírica es el rédito accidental. La operación en la que hay que invertir ese capital es la producción del bien supremo. Y, como para esa operación es necesaria una ley que no sea empírica, necesitamos una ley práctica *a priori*, que es la de la concordancia de la libertad consigo misma. He aquí un discurso de Kant que parece ir a contrapelo de los que leemos en la *Crítica de la razón práctica*: de la felicidad a la ley moral, y no al contrario.

En una de las *Reflexiones* anteriores a la que estamos comentando y que hemos citado ya se pregunta Kant “por qué el juez imparcial [en el sistema de Smith], sin ser uno de los participantes, acepta lo que es bueno universalmente” y “por qué encuentra en ello un agrado (*Wohlgefallen*)”. Sin duda, no se puede hablar en este caso de felicidad sensible, pues él no tomaría parte en ella. Estaríamos ante lo intelectual de la felicidad, ante ese ser común que nos hace posible ocupar el lugar de cualquier otro de cuya posición no participamos y que hemos de entender en relación con aquel que nos hace sentir un agrado que es también el de cualquier otro. Esta cadena de relaciones nos lleva al §40 de la *Crítica del Juicio* y a la segunda máxima de la facultad de juzgar o del sentido común: aquella que recomienda un modo de pensar ampliado (*erweiterter Denkungsart*) que se sitúa fuera (*wegsetzt*) de las condiciones subjetivas privadas en que la mayoría se encuentra reducida y como puesta entre paréntesis (*eingeklammert*) y se desplaza (*versetzt*) a un punto de vista universal, público o mundano para contemplarse y juzgarse a sí misma desde allí<sup>45</sup> y ponerse de este modo en uso o en

---

<sup>45</sup> *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 40. Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:295. Para un interesante comentario de este pasaje de la *Crítica del Juicio* acorde con lo que estamos manteniendo vid. Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und Praktischer Vernunft bei Kant*, ed. cit. pp. 123-124 y 252 y también otro artículo suyo que desarrolla más en profundidad este asunto del sentido común: “An der Stelle (je)des andern denken“ en *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*, Mentis Verlag, Tübingen, 2006, pp. 115-124. La autora señala que no hay que entender *Art* en sentido retórico, como si se tratara de una manera de hablar del gusto o de comparar el gusto con otra cosa análoga, sino que el gusto es una modalidad (*Art*) del sentido común y otra modalidad es el juicio práctico. Kant clasifica así el gusto como una especie dentro del género *sentido común*, sentido que también tiene un rendimiento en la razón práctica. En esta última se trata de orientarse en el terreno práctico por medio del tipo de la legalidad natural y para ello es necesario “situarnos por encima de nosotros mismos” como ese observador imparcial que podría ser cualquiera. Es esta una “operación de la reflexión” (*Kritik der Urtheilskraft* (1790). Kapitel: § 40. Vom Geschmacke als einer Art von sensus

acción. Este desplazamiento estamos acostumbrados a asociarlo con la ley moral, pero no con la felicidad, de la que hasta ahora habíamos resaltado su faceta concreta y *estrecha*. Sin embargo, si el sentido común existe y es el fondo de la comunicabilidad de lo bello, tal vez también sea el mismo fondo del que estamos hablando ahora, que hace que experimentemos un agrado en la conquista, ocupación y uso de este punto de vista universal y que actúa como fuente de la ley y de la felicidad empírica. La relación vendría, sin duda, por medio de la imaginación, que es la que puede poner en juego las facultades del conocimiento para captar o producir la belleza y que es también la que suministra el punto de vista universal y *descolocado* del que estamos hablando, el único que puede proporcionar un marco *a priori* para la felicidad empírica.

En el Prólogo a la primera edición de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant presenta el “juicio enteramente imparcial, igual que si fuera pronunciado por un extraño” (*dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt*) acerca de un mundo guiado por la razón práctica y que, sin embargo, un hombre “se siente necesitado por la razón a reconocerlo al mismo tiempo como el suyo”.<sup>46</sup> Es este mundo que al mismo tiempo nos es ajeno y nos es propio el que denominamos bien supremo y el que la razón nos está exigiendo que construyamos. En él se le ponen condiciones a la felicidad, pero estas condiciones son precisamente las que el mismo experimento mental o imaginativo que reconocemos como propio ha diseñado. El desplazamiento, pues, no nos traslada fuera de nosotros mismos, sino que más bien nos hace vernos e interpretarnos a nosotros mismos como otros.

---

communis. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), V:294) o del juicio que utilizamos cada vez que buscamos una regla general abstrayendo de los datos accidentales.

<sup>46</sup> [Vorrede zur ersten Auflage (Die Religion ...). Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:5. Bis: S. VI:6] En esta obra Kant relaciona el punto de vista universal con la religión. Como veremos al final del comentario a la *Reflexión 7202*, este paso exige una hipóstasis que cae fuera del ámbito de este trabajo. Sobre la mirada imparcial y su relación con la felicidad, véase *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. V:110u. Y también R. Z. Freidman (*op. cit.*, pág. 341): “Se puede entender que la ley moral es objetiva solamente cuando el destino moral implique el *fatum* moral, solamente cuando la condición individual de existencia o felicidad sea determinada por su virtud. Este no es el juicio de una razón humana demasiado humana, sino de una razón imparcial que percibe las implicaciones de la condición humana en el mundo como una criatura sujeta a la ley moral.” Por lo demás, ya en el Kant precrítico podemos encontrar la remisión a este yo imparcial que nos mira desde fuera y al que trasladamos nuestro punto de vista obedeciendo a un impulso secreto en *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen* (1764). Kapitel: II. Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. II:227: “Pues cada cual, al proseguir sus acciones en el gran escenario de acuerdo con sus inclinaciones dominantes, es movido al mismo tiempo por un impulso oculto a adoptar en el pensamiento un punto de estancia externo a sí mismo para juzgar la decencia que tiene su comportamiento, qué aspecto tiene y cómo cae a los ojos de un espectador. De este modo se unen entre sí los diversos grupos en un cuadro de expresión magnífica en el que en medio de la mayor complejidad relumbra la unidad y el todo de la naturaleza moral muestra en sí belleza y dignidad”.

Pero sigamos con el texto:

*En la conciencia tiene el hombre la causa de estar contento consigo mismo. Él tiene la receptividad de toda felicidad, la capacidad de estar satisfecho y de hacer feliz incluso sin todo lo aceptable de la vida. Esto es lo **intelectual** de la felicidad.*

*En este asiento principal no hay nada real, ningún disfrute es la materia de la felicidad, sino la condición formal de la felicidad que le es esencial a todos y sin la cual el autodesprecio se nos lleva lo esencial del valor de la vida, a saber, el valor de la persona. Ella es como una **espontaneidad** del encontrarse bien.*

Una felicidad espontánea que da la regla a la felicidad real y que constituye el valor de la persona. Sería muy fácil leer aquí que depende de la virtud, aunque el texto no lo dice.<sup>47</sup>

*Lo bueno de la vida o la felicidad: o como ella aparece o como ella es. Lo último se representa mediante categorías morales que, sin embargo, no surgen de objetos especiales, sino de los de **la vida y el mundo**, pero para establecer (festsetzen) la unidad de los mismos en una única felicidad empírica posible. Ellas no representan en sí mismas algo bueno, sino meramente la forma de la libertad para aprovechar (nutzen) los datos empíricos para el bien verdadero y perdurable por sí mismo.*

Del mismo modo que el conocimiento recoge los datos empíricos y los somete a las condiciones *a priori* del conocimiento, que son subjetivas, aquí encontramos a la felicidad intelectual recogiendo los datos de la vida y del mundo —anteriormente los había llamado los datos de la naturaleza—, no para su conocimiento, sino con vistas al uso más provechoso, que es el de la felicidad empírica.<sup>48</sup> Y para alcanzarlo los tiene que

---

<sup>47</sup> Aunque no lo diga, no deja de ser cierto. Así, por ejemplo, lo interpreta K. Düsing (*op.cit.*, pp 39-40): “En la interpretación de la filosofía moral de Kant ella [la producción del bien supremo] está fundada en la voluntad moral finita, es decir, es el hombre el que ve ante sí esta tarea y el que se compara en ello con Dios. La necesidad de la producción es en cualquier caso para él, no autosuficiencia, sino deber moral”.

<sup>48</sup> Jürgen-Eckardt Pleines observa acerca del fragmento citado que “esta forma de mediación entre lo singular y lo universal corresponde más bien al juicio determinante que al reflexionante”

fijar u ordenar mediante la ley. Esta ley representa lo que la felicidad es, mientras que alguno de los discursos de la felicidad que hemos escuchado en la parte segunda de este trabajo representarían, nos tememos, su apariencia.

*(La felicidad no es **nada sentido**, sino **pensado**. Tampoco es un pensamiento que pueda ser obtenido a partir de la experiencia, sino que, antes que todo (allererst), la hace posible. Ciertamente, no como si uno hubiera de conocer la felicidad en todos sus elementos, sino la condición a priori únicamente bajo la cual uno es capaz (**fähig**) de ser feliz. Todas nuestras acciones que surgen de la felicidad empírica han de medirse con esta regla; si no se puede alcanzar la unidad en ella, la cual... (se interrumpe)).*

*Un hombre que tenga esta disposición es digno de ser feliz, es decir, de llegar a la posesión de todos los medios por los que pueda efectuar la felicidad suya y de los otros.*

¿La felicidad es pensada o, tal vez, imaginada? En cualquier caso, está claro lo que significa que sea un *a priori*: que no se obtiene de la experiencia pero está referida necesariamente a ella como condición de posibilidad suya. Felicidad trascendental, entonces. El modo de hacer posible la empírica no es, sin embargo, un modo cognoscitivo. No estamos en el uso teórico de la razón. No es que tengamos que conocer lo que es la felicidad al modo en que conocemos los principios del conocimiento de la experiencia. Los principios de la *vivencia* de esa experiencia no son cognoscibles. El apriorismo de la felicidad no es del orden cognoscitivo, sino dispositivo o facultativo: ella capacita para ser feliz sin prestarse al conocimiento. Ella es la desconocida raíz de la felicidad empírica.

Lo que en este fragmento puede extrañar es que se le niegue a la felicidad el estatuto de sentimiento, cuando uno de sus discursos que nosotros hemos rastreado nos la presentaba precisamente así. Pero no olvidemos que estamos refiriéndonos ahora a la

---

(*Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchsten Gut menschlichen Handels*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1984, pág. 29, *cfr.* en pág. 30 un esquema de los juicios y de los imperativos en Kant). *Vid.* el primer capítulo de esta obra, en la que el autor, aludiendo a muchos de los textos que hemos comentado en nuestro trabajo, intenta una aproximación kantiana a Aristóteles centrada en el concepto de prudencia.

felicidad intelectual, que podría ser la condición de posibilidad del sentimiento de la felicidad. En tal caso, la felicidad originaria o formal sería un *a priori* sentimental.

*[...] La moralidad es la idea de la libertad como un principio de la felicidad (**principio regulativo** de la felicidad a priori). De ahí que las leyes de la libertad hayan de ser independientes del propósito de la propia felicidad pero contener asimismo la condición formal de la misma a priori.*

*(La doctrina de la moralidad a partir del principio del puro arbitrio. Este es el principio de la autosatisfacción a priori como condición formal de toda felicidad (paralelo con la **apercepción**))...*

En esta *Reflexión 7202* Kant no solo habla de la felicidad, sino de la ley moral considerada como principio regulativo de la felicidad —en el fragmento que acabamos de transcribir, de la felicidad *a priori*, pero también de la felicidad *a posteriori*—. Y lo hace enfrentándose con las doctrinas morales de las escuelas. La *apercepción* mencionada en el fragmento nos recuerda la *apperceptio jucunda* que aparecía más arriba, una disposición jovial originaria similar a la *apercepción* pura en el conocimiento, lo que no hace sino recordarnos el papel que en la constitución de esta última jugaba la imaginación trascendental y que sin duda es fundamental también ahora.

Pero hagamos —como propone Kant— un experimento mental para averiguar lo que es la libertad: supongamos que la libertad suprime su sujeción a la ley moral, que se desvincula de ella. Entonces, como la hemos definido como la facultad de ser independiente de los motivos empíricos, ya no queda ningún otro fundamento de determinación que la pueda determinar con el mismo peso. ¿Cómo nos serviríamos entonces de la libertad? ¿Cómo la usaríamos? Kant piensa que no podríamos hablar en este caso de voluntad. Puedo ser libre de los motivos y constricciones sensibles, pero no puedo ser libre de la ley limitativa de la razón: “Ahora bien, esta desvinculación por la cual yo puedo querer aquello que es contrario a mi voluntad misma y por el que yo carezco de un fundamento seguro para contar conmigo mismo ha de serme incómodo (*misfällig*) en grado sumo”. Sería como el suicidio de la voluntad, algo que naturalmente tiene que caerle muy mal, que traer un malestar muy hondo al ánimo. Una situación insoportable. Una contradicción en términos, no lógicos, sino volitivos. De



ahí, de esta especie de *reductio ad absurdum* felicitaria, concluimos que la voluntad es y tiene que ser obediencia a la ley moral. Y que la voluntad pura es la condición que hace posible la felicidad pura. El que la rechaza está rechazando al mismo tiempo el principio de la autosatisfacción, “que es la condición de toda felicidad: de la que pueda ser alcanzada *a posteriori* o también de la que resida *a priori* en nuestro modo de pensar”. He aquí, pues, la explicación de cómo la ley moral es principio de la voluntad a partir de la negación de ese momento de nihilismo de la indiferencia descrito como la vivencia imaginada en la que se experimentaría la máxima pesadumbre, el mayor malestar, la mayor desgracia. La salida de esa situación es la recuperación de la jovialidad originaria. Y el desarrollo de ésta solo es posible por medio de aquella ciencia pragmática que nos habilita para ser ciudadanos del mundo y que, según lo que venimos viendo, sería la ciencia jovial. La antropología pragmática como ciencia jovial.

Kant aún anota en el margen, entre otras cosas, que “La idea de la voluntad universal hipostasiada es el bien supremo permanente que es al mismo tiempo la fuente que proporciona toda la felicidad: el ideal de Dios”, como si lo que ha estado describiendo hasta ese momento en la *Reflexión 7202* fuera esa misma idea pero sin hipostasiar. Pero el ideal de Dios es el ideal de la razón. Sin embargo, el que nosotros estamos investigando y el que la *Reflexión 7202* nos está ayudando a delinear es el de la imaginación y lo que de esta comparación podemos sacar en claro es que, a diferencia del de la razón, el nuestro no estará hipostasiado. La imaginación, en efecto, no sustantiviza, no define nada permanente. Pero no por ello deja de tener un ideal propio. Si renunciara a él estaría dejando de cumplir su función fundamental en la naturaleza humana: la del cuidado de sí misma.

*La primera y más importante anotación que el hombre se hace a sí mismo es que él está determinado por la naturaleza a ser por sí mismo el autor (Urheber) de su felicidad e incluso de las inclinaciones y destrezas que la hacen posible. De ahí concluye que no tiene que ordenar sus acciones de acuerdo con instintos, sino de acuerdo con conceptos que él mismo se hace de su propia felicidad, que la máxima preocupación (Besorgnis) es aquella que él tiene de sí mismo: o bien de hacer mal su concepto o de dejarse alejar del mismo mediante la sensibilidad animal, sobre todo por la propensión a actuar habitualmente en contra de su*

*concepto*.<sup>49</sup>

Luego ya no solo podemos y debemos ser los autores de nuestra felicidad, sino incluso de las inclinaciones que la constituyen. Pero ser los autores de la felicidad propia conlleva, ante todo, ser los autores de su concepto. Y, en lo que a esto último respecta, aparte de poder alejarnos de ellos, y previamente a ese peligro, está el no saber construir esos conceptos —pues sabemos ya que son varios—. Por eso es tan importante esa ciencia jovial de la que venimos diciendo que lo primero que ha de hacer es definir el concepto de felicidad. El primer peligro nos alejaría de la felicidad empírica; el segundo, de la felicidad formal. De este último estamos tratando cuando decimos que la libertad es *a priori*, que existe una epigénesis de la felicidad o que hay una faceta intelectual en ella. Lo que más le preocupa al hombre de todo este problema es que falle él mismo, pues al curarse de este asunto está cuidándose a sí mismo.

Pero, indudablemente, aquello que es muy importante que no falle en él es la imaginación, que es la que aquí ha de inventar y lo ha venido haciendo continuamente. La felicidad *a priori* es el ideal de la imaginación porque consiste en inventar continuamente, lo que explica que esos inventos se hayan multiplicado y se multipliquen sin fin en un crisol de imágenes. En su idea o en su multiplicidad de ideas encontramos la capacidad de síntesis de la imaginación despierta en grado sumo. Y después de lo que hemos investigado hasta aquí ya no podemos tomarnos la expresión *ideal de la imaginación* como si se tratara de un ideal de segunda fila, de un ideal ficticio o defectuoso. El último texto precisamente nos advierte en contra de este menosprecio al señalar que se trata del asunto más importante del que el hombre se da cuenta.

Y lo que hemos ido descubriendo a lo largo de esta investigación viene a corroborar lo que el texto advierte. Pues en nuestro trabajo hemos ido encontrando los modos en que la imaginación produce figuras que pretenden dar forma a ese fondo de inclinaciones, afectos, disposiciones, en que consiste la finitud humana. Esa actividad de configuración considerada en sí misma, y no las imágenes que resultan de ella, es lo que constituye el ideal de la imaginación, que también hemos comprobado que no puede ser un ideal como lo es el de la razón. Por el contrario, se caracteriza por la multiplicidad, por la indeterminación, por estar continuamente en proceso. Cuando

---

<sup>49</sup> *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Kapitel: [Nachlaß] Phase psi. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. XIX:272, n° 7199.

analizábamos los diversos discursos de la felicidad comprobábamos que parecía que no estábamos hablando de la misma felicidad. Ahora vemos que no es extraño, pues en el terreno de la imaginación no cabe hablar de mismidad, sino de ese dibujo fluctuante que nos atrae, que enlaza y desenlaza la trama de nuestros deseos y de nuestra fascinación, cuya belleza nos encanta. La felicidad es el ideal de la imaginación porque contiene todos los rasgos que hemos encontrado funcionando en cada uno de sus usos: el uso teórico, el uso práctico, el uso estético —de la imaginación— se caracterizan, en efecto, por aquello que encontramos llevado al máximo en la felicidad formal, en lo formal de la felicidad. Al inventar la felicidad, esa ficción necesaria, la imaginación ensaya su máxima libertad, su completa desenvoltura. Pero también hemos comprobado que al hacerlo no está vacando ociosa al terreno del juego, sino que está poniendo en juego aquello que más le importa al hombre. No es evasión: es apropiación. En la creación de la idea de la felicidad nos lo jugamos todo. Se trata del juego más serio porque se trata del juego con la muerte, es decir, con la finitud humana. De ahí que la felicidad en sentido formal sea imperativa. El *¡debes sintetizar!* que hemos estado analizando hace unas páginas podría formularse, pues, de esta otra manera, que a estas alturas no debe extrañarnos tanto, aunque aparezca en el contexto del pálido, del nórdico rigorismo de Königsberg: *¡debes ser feliz!*

# Bibliografía<sup>1</sup>

»*Kant im Kontext II*« — Komplettausgabe – Release (XP) 06/2003, Werke, Briefwechsel und Nachlaß, Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck, 1. Aufl., Berlin, 2003

KANT, Immanuel: Lecciones de ética, ed. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988

AGUSTÍN de HIPONA: *La ciudad de Dios*, 5ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001

-----: *La vida feliz*, trad. Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, Olañeta, 2008

ALBRECHT, Michael von: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim, Georg Olms, 1978

AMÉRY, Jean: *Levantarse la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, trad. Siguán Boehmer y Aznar Anglés, Valencia, Pre-textos, 2005

ARENDT, Hannah: *La vida del espíritu, El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984

AUBENQUE, Pierre: “La prudence chez Kant”, en *La prudence chez Aristote*, Paris, Quadrigue/PUF, 1993

AUXTER, Thomas: “The Unimportance of Kant’s Highest Good” en *Journal of the History of Philosophy* 17/2, 1979

BENOIST, Jocelyn: *Kant et les limites de la synthèse . Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996

BERGER, John: “La era de los cosmonautas” en *Una vez en Europa*, Madrid, 1991

---

<sup>1</sup> Solo se recogen en esta bibliografía las obras citadas en notas a pie de página.

- BOECIO: *La consolación de la filosofía*, ed. Leonor Pérez Gómez, Madrid, Akal, 1997
- BOOR, Helmut de (Hrg.): *Die deutsche Literatur. Mittelalter* 1, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1965
- BOYER, Alain: *Kant et Epicure. Le corps, l'âme, l'esprit*, Paris, PUF, 2004
- BRANDT, R. : *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Felix Meiner, 1999
- CALLEJO HERNANZ, María José: "Matemática e morale. Proposta di un punto di partenza per l'esame del »malintenso« sull'imperativo categorico" en Juan Manuel Navarro Cordón y Luigi Ruggiu (eds.): *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, Guerini e associati, 2004
- DESMOND, William: *Zynics*, Stockfield, Acumen, 2008
- DIOGENES LAERCIO: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro X, 132, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007 (2008)
- DORNSEIFF, Franz: *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, 5. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1959
- DÜSSING, K.: „Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ en *Kant-Studien* 62/1, 1971
- DUVERNOY, Jean-François: *Épicure. La construction de la félicité*, Ousia, Bruselas, 2005
- EICHINGER, Ludwig M.: *Deutsche Wortbildung. Eine Einführung*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2000
- FORSCHNER, Maximilian: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im Altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981
- FOUCAULT, Michel: *Historia de la locura en la época clásica II*, Madrid, FCE, 1985
- : *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris, 2008

FREIDMAN, R. Z.: "The Importance and Function of Kant's Highest Good" en *Journal of the History of Philosophy* 22:3, 1984

GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977

GUERIN, Michel: *L'affectivité de la pensée*, Actes Sud, Arles 1993

GIBBONS, Sarah L.: *Kant's Theory of Imagination, Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Oxford University Press, 1994 (2002)

GRACIÁN, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*, [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p297/02493842322571839644424/p00000001.htm#I\\_O\\_\(16.4.10\)](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p297/02493842322571839644424/p00000001.htm#I_O_(16.4.10)), edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués, 1647 y cotejada con la edición crítica de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1997

GRIMAL, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1986

GRIMM, Jacob und Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. [in 32 Teilbänden], Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. Quellenverzeichnis 1971, (<http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/>)

HEIDEGGER, Martin: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1975

-----: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998 <sup>(6)</sup>

HENZEN, Walter: *Deutsche Wortbildung*, 2. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957

HIMMELMANN, Beatrix: *Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003

HÖFFE, Otfried: *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit, la religion*, I, 6, Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift, vol. 57, 1988

----- (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989

----- (Hsgr.): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2000

HUME, David: *De la moral y otros escritos*, trad. Dalmacio Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982

JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993

KLUGE, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 21. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1975

KRÄMLING Gerhard: „Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant” en *Kant-Studien* 77/3 1986

KRÜGER, Gerhard: *Critique et morale chez Kant*, traduit par M. Regnier, préface d’Eric Weil, Paris, Beauchesne, 1961

LOUDEN, Robert B. : *Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York / Oxford University Press, 2000

LUDIN, Josef : “L’envie, le plaisir et la réalité”, *Libres cahiers pour la psychanalyse*, nº 5, Printemps 2002

MAKKREEL, Rudolf A.: *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critic of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1994

MALHERBE, Michel: *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, París, Vrin, 1980

MARTIARENA, Óscar : *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, México D.F., Alia, 2009

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Desconocida raíz común: estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Madrid, Visor/La balsa de la medusa, 1987

-----: *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992

MINAZZI, Fabio: “Kant e il diritto alla felicità” en *Studi kantiani* XVI, Pisa-Roma, 2003

MOLINER, María: *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1987



NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel: *El fenomenismo kantiano (Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica)*, Madrid, UCM, 1971

-----: „Kant: sendas de la libertad“, en Javier Echeverría (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración*, T II, *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, v. 21, Trotta-CSIC, Madrid, 2000

NIETZSCHE, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* en *Sämtliche Werke*, Bd. 1 Berlin, dtv, 1980

-----: *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Berlin, dtv, 1980

-----: *Also sprach Zarathustra* en *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Berlin, dtv, 1980

O'CONNOR, Daniel : « Kant's Conception of Happiness » en *The Journal of Value Inquiry* 16, 1982

ORTEGA Y GASSET, José: “Vitalidad, alma, espíritu” en *El Espectador* V, OC Madrid, Revista de Occidente, 1966<sup>7</sup>, vol. 2

PARDO, José Luis: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Círculo de lectores, 2004

PHILONENKO, Alexis: *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*, París, PUF, 1990

PIEPER, Annemarie : *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel*, Berlin, Walter de Gruyter, 2005

PLATÓN: *Fedón*, trad. Luis Gil, Madrid, Tecnos, 2007

PLEINES, Jürgen-Eckardt: *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchsten Gut menschlichen Handels*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1984

REATH, Andrews: “Two Conceptions on the Highest Good in Kant” en *Journal of the History of Philosophy* 26:4, 1988

RECKI, Birgit: *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und Praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001

-----: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*, Tübingen, Mentis Verlag, 2006

ROGOZINSKI, Jakob: *Le don de la loi*, Paris, PUF, 1999

-----: “Le don du monde” en J.-F. Courtine: *Du sublime*, París, Belin, 1988

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1980

SALVUCCI, Pasquale: *L'uomo di Kant*, Urbino, Argalia Editore, 1975

SÁNCHEZ MADRID, Nuria: *La Antropología desde un punto de vista fisiológico. El despliegue del hombre como hijo de la Tierra o Idea para la historia de una encarnación en clave cosmopolita*, Archivo institucional E-prints Complutense, 2008

SANDERS, Willy: *Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Begriffs*, Köln, Böhlau Verlag, 1965

SÉNECA: *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989

SILBER, John R.: “Kant on the Highest Good”, en *Philosophical Review* 68/4, 1959

-----: „Der Schematismus der praktischen Vernunft“ en *Kant-Studien* 56:3/4, 1966

-----: “The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined” en *Kant-Studien* nº 51 (1959-60)

SHAPER, Eva: “Kant’s Schematism Reconsidered” en *Review of metaphysics*, 18:2, 1964

SCHELER, Max: *Ética*, trad. Hilario Rodríguez Sanz, 3ª ed. de J. M. Palacios, Madrid, Caparrós, 2001

TERUEL, Pedro J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008

TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* , <http://hig.com.ar/sumat/b/c94.html> (9.3.10)

TRAPIELLO, Andrés: *La manía*, Valencia, Pre-textos, 2008

VILLACANAS, José Luis: “Kant” en Victoria Camps (ed.): *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992

WEHRLE-EGGERS: *Deutsche Wortschatz*, Stuttgart, Klett Verlag, 1961

WEIPER, Susanne: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000

YOUNG, J. M.: “Kant’s View of Imagination” en *Kant-Studien*, 79:2, 1988

ZAMBRANO, María: *Séneca*, Madrid, Siruela, 2005<sup>3</sup>